بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (القرآن)

مَن يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (الحديث)

هٰذه حواش معلقة على التوضيح والتلويح

مسماة ب

التعليق النفيس

في حل

التوضيح والتلويح

ألفها وحررها

ابو عبيد منظور احمد نعماني عفي عنه

المدرس بالجامعة العربية الانورية حبيب آباد طاهر والي

بهاولپور - پاکستان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مصنّف کے حالات

تمہید

تدریسی و علمی مقام: گرامی قدر استاذ المکرم حضرت مولانا منظور احمد صاحب نعمانی مہتمم مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد دامت برکاتہم اپنی علمی حیثیت میں تعارف کے محتاج نہیں۔ بلکہ اپنی تدریسی ضیاء پاشیوں کی بدولت معروف و مشہور شخصیت ہیں۔ علماء عظام آپ کی خداداد صلاحیتوں سے بخوبی واقف ہیں۔ وقتاً فوقتاً آپ سے تدریسی استفادہ کیا کرتے ہیں۔ بعض بعض کتب کے مغلق اور حل طلب مقامات کی توضیح و تشریح کیلئے آپ کی طرف رجوع فرمایا کرتے ہیں۔ رہے طلباء کرام ان کا کیا پوچھنا وہ تو آپ کے درس کے علمی و تحقیقی ضیاء اور سحبانی فصیحانہ انداز بیان پر پروانہ وار جمع ہوتے رہتے ہیں۔

خدا تعالیٰ شاہد ہے کہ جب بھی آپ اپنی درسگاہ میں مسند آراء ہوتے ہیں۔ تو آپ کے ارد گرد طلباء کرام کا مجمع ہوتا ہے۔ آپ کے فصیحانہ افہام و تفہیم میں اتنا جاذبیت اور مٹھاس پایا جاتا ہے کہ ہر نوعیت کی طبعیت کا طالب علم ذکی و غبی محو سماع نظر آتا ہے۔ اور ان کی خندہ پیشانی سے ظاہر ہو رہا ہوتا ہے کہ ہر ایک اپنی استعداد کیمطابق آپ سے بہرہ یاب ہو رہا ہے۔

آپ درس نظامی کے نصاب کے ہر فن میں امتیازی مہارت کے حامل ہیں۔ اور ہر کتاب کے عرائس کو منصہ شہود پر لانے میں آپ کو تبحر اور ید طولیٰ حاصل ہے۔ آپ شیخ المنقول بھی ہیں اور شیخ المعقول بھی۔

آپ اتنا خوش قسمت اور خوش نصیب ہیں کہ آپ میں ان بہترین علمی خوبیوں اور جوہروں کو دیکھ کر مردم شناس ہستی شیخنا المعظم صاحب الشریعت والطریقت حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب گمانوی قدس اللہ سرہ نے اپنے وسیع حلقہ تلامذہ میں سے آپ کو ہی اپنا جانشین پسند فرمایا اور مدرسہ عربیہ انوریہ جیسی گرانمایہ امانت جسے وہ اپنا اخروی سرمایہ سمجھتے تھے۔ آپ کے سپرد فرما گئے۔

غرض تدریسی اور علمی حیثیت میں تو آپ کالشمس فی کبد السماء ہیں۔

مقصود:

البتہ آپ کے نقش حیات مختصراً کچھ اس طرح سے ہیں جنہیں میں خود بتقاضائے محبت لکھ رہا ہوں اور لکھنا اپنی سعادت سمجھتا ہوں۔

خاندان و پیدائش: نسب اور خاندان کے اعتبار سے آپ مستوئی بلوچ ہیں۔ اوچ شریف کے مضافات بستی ٹڈ مستوئی کے دین شناس اور نیک سیرت گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کی ولادت یکم جنوری انیس پچیس میں ہوئی۔ آپ کے والد ماجد بزرگوار کا اسم گرامی منشی محمد مراد خاں صاحب ہے۔ وہ صالح بزرگ اور نیک کردار انسان تھے۔ ان کا کام بچوں کو پڑھانا تھا۔ پرائمری اردو کے ماہر استاد تھے۔

تعلیم

قرآن مجید، اردو: آپ کی تعلیم کی بنیادی خشتِ اوّل آپ کے بابرکت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے رکھی اور ایسی صحیح رکھی جو بحمد اللہ تا ثریا سیدھی پہونچی۔ پرائمری اردو اور قرآن مجید آپ نے ان سے پڑھا۔

فارسی: فارسی کی تعلیم آپ نے وقت کے بزرگ، ماہر فارسی الاستاذ حاجی محمد حیات خاں صاحب دامت برکاتہم سے حاصل کی۔

عربی: عربی کی ابتدائی کتابیں آپ نے ذکی اور فطین الاستاذ الکامل صاحب السلوک حضرت مولانا شمس الدین صاحب ترنڈوی دامت برکاتہم کے پاس پڑھیں۔

عربی کی وسطائی اور انتہائی کتابیں ماسوائے کتب معقولات کے اکثر و بیشتر تو علمی مربی محسن اعظم استاذ العلماء حضرت مولانا حبیب اللہ صاحب گمانوی قدس اللہ سرہ کے پاس پڑھیں۔

البتہ ان درجوں کے دوران تعلیم کچھ عرصہ بستی درخواست میں شیخنا المعظم المحدث حافظ الحدیث حضرت مولانا محمد عبداللہ صاحب درخواستی دامت برکاتہم کے پاس اور کچھ عرصہ مدرسہ عربیہ قاسم العلوم گھوٹکی (سندھ) میں فصیح وقت الشیخ الماہر حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب آف جھہ عباسیان قدس سرہ کے پاس اور کچھ عرصہ مدرسہ عربیہ مفتاح العلوم ٹھل حمزہ میں شیخ التفسیر والحدیث استاذ العرب والعجم حضرت مولانا خیر محمد صاحب مہاجر مکی قدس سرہ کے پاس بھی پڑھتے رہے ہیں۔

دار العلوم دیوبند: دورہ حدیث شریف پڑھنے کیلئے آپ غالباً شوال ۱۳۵۹ھ میں دار العلوم دیوبند لازالت شموسہا بازغۃ میں چلے گئے۔ اخیر شعبان ۱۳۶۰ھ تک آپ مبارک اور مسعود دار العلوم میں وقت کے صلحاء اور اولیاء اساتذہ اور شیوخ کے پاس کتب حدیث پڑھنے کی سعادت حاصل کرتے رہے۔

دار العلوم میں جن عظیم المرتبت اساتذہ اور جلیل المنقبت اولیاء علمائے امت سے آپ کو شرف تلمذ حاصل ہوا۔ ان

میں شیخ العرب والعجم ولی وقت شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب بلیاوی، شیخ الادب والفقہ حضرت مولانا اعزاز علی امروہوی، مفتی اعظم حضرت مولانا محمد شفیع صاحب عثمانی جیسے اکابرین اور اولیاء وقت شامل ہیں۔ رحمہم اللہ تعالیٰ

درجہ تکمیل: دارالعلوم دیوبند میں دورہ حدیث شریف پڑھنے کے بعد معقولات پڑھنے کیلئے آپ شیخ المعقول حضرت مولانا عبدالخالق صاحب نڑھالوی قدس سرہ کے پاس نڑھال میں چلے گئے۔ معقولات کی مروّجہ درسی کتابیں آپ نے ان سے پڑھیں۔ ایک سال آپ ان کے زیر سایہ رہ کر تکمیل فنون کر کے وطن واپس آگئے۔

اسناد: آپ مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد گمانی کے مایہ ناز خریج اور فاضل دارالعلوم دیوبند ہونے کے علاوہ علامہ جامعہ عباسیہ ریاست بہاول پور اور مولوی فاضل پنجاب بھی ہیں۔

ذکاوت: طبیعت کے نہایت ہی ذکی اور فطین ہیں۔ طالب علمی کے زمانہ میں آپ اپنے ہم سبق احباب سے فائق رہے ہیں۔ دیئے گئے امتحانات میں معیاری نمبرات حاصل کر کے کامیاب ہوتے رہے ہیں۔

تدریس: تحصیل علم سے فراغت کے بعد غالباً ۱۳۶۲ھ میں تدریس کا کام شروع فرمایا۔ ابتداء میں حضرت مولانا نظام الدین رح کی خواہش پر آپ اپنے گرامی استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ کے حکم سے مدرسہ عربیہ نظامیہ علی پور میں مدرس بنے تقریباً ایک سال وہاں رہے۔ پھر حضرت گمانوی قدس سرہ کے حسب ارشاد مدرسہ عربیہ انوریہ حبیب آباد گمانی میں مسند آرائے تدریس ہوئے اور پینتالیس سال کے عرصہ میں تقریباً تیس سال آپ اپنے گرامی قدر استاذ حضرت گمانوی قدس اللہ سرہ کے زیر سایہ تدریس میں مشغول رہے ہیں۔

مدرسہ جس نوعیت کا رہا۔ خواہ پرائیویٹ یا سرکاری ہر حال میں آپ نے مدرسہ کا ساتھ دیا۔ صاحب دل استاذ کے لگائے ہوئے علمی پودے کی آبیاری کر کے اُسے ہر حال میں ثمر دار بنائے رکھا۔ بڑے بڑے مدارس کی طرف سے بڑی تنخواہ کے ساتھ آپ کو ورغلایا گیا مگر قربان جائیے آپ کی وفاشعاری پر کہ آپ نے غریب مدرسہ اور صاحبدل خرقہ پوش بوریا نشیں گرامی قدر استاذ کا ساتھ نہ چھوڑا۔ اس وفاشعاری کا صلہ دنیا میں آپ کو بصورت علمی فیضان عام و نیک نامی مل رہا ہے۔ اور آخرت میں بھی انشاء اللہ بفضلہ العظیم اضعافاً مضاعفاً ہوگا۔

تدریسی شہرت اور فیضانِ عام میں گو آپ کی محنت اور طبیعت رسا کا دخل ضرور ہے مگر اس میں بھی شک نہیں کہ حضرت گمانوی قدس سرہ کے تیس سالہ سایہ عطوفت میں آپ پروان چڑھے ہیں۔ آپ کی وفاشعاری اور اطاعت کیشی کی بدولت ان کی شفقت اور دعائیں بھی آپ کے شامل حال رہی ہیں۔ یہ موتی وجوہر گراں بہا رو تابدار اس صاحب دل گرامی قدر استاذ کی دعاؤں سے بنا ہے بقول عارف رومی رحمۃ اللہ علیہ

گر تو سنگ خارا و مرمر بوی چوں بصاحبدل رسی گوہر شوی

تلامذہ: اس پینتالیس سال کے عرصہ میں مدرسہ عربیہ انوریہ کے محل وقوع اور دیہاتی ماحول کے لحاظ سے سینکڑوں طالب علموں نے نہیں بلکہ ہزاروں طالب علموں نے آپ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ان میں سے کچھ ایسے بانصیب اور سعادت مند ہیں جو اندرون و بیرون ملک معیاری مدارس میں مسند آرائے تدریس ہیں۔ اور درجہ عُلیائی کے اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں۔

اساتذہ سے تاثر: آپ کے اساتذہ کرام اپنے اپنے درجہ کے لحاظ سے آفتاب اور ماہتاب ہیں۔ آپ کا ذہنی شیشہ بھی ایسا صاف وشفاف ہے کہ آپ میں اپنے اساتذہ کرام کا علمی پرتو اور عکس پایا جاتا ہے۔ منقولات میں آپ حضرت مفتی اور حضرت گمانوی رحمہم اللہ کا عکس نظر آتے ہیں اور معقولات میں حضرت نڑھالوی رحمۃ اللہ علیہ کا۔ آپ کا درس معقولات تو اتنا شہرت یافتہ ہو چکا ہے کہ جس طرح آپ کے استاذ شیخ کے پاس معقول پڑھنے والے طلبائے ملک کے گوشہ گوشہ سے جوق در جوق

آتے تھے۔ بعینہٖ اسی طرح آپ کے پاس بھی پنجاب کے علاوہ، سندھ، سرحد، بلوچستان اور ایران و افغانستان سے ہر سال طلباء جوق در جوق اور گروہ در گروہ آتے رہتے ہیں۔ اور اپنی اپنی استعداد کے مطابق بہرہ اندوز ہو کر اپنے اپنے وطنوں کو واپس جاتے ہیں۔

تصنیف: آپ نہ صرف یہ کہ باکمال مدرس ہیں بلکہ مصنف بھی ہیں۔ آپ نے منطق کی مشہور و معروف و مشکل ترین کتاب قاضی مبارک کی شرح "التحفۃ النعمانیہ علی شرح السلم الکوفاموریۃ" تصنیف فرمائی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے علمی حلقوں میں قبولیت حاصل کر چکی ہے۔ اور علم التفسیر میں معروف و مشہور کتاب بیضاوی شریف کی شرح "الہدیۃ النعمانیہ فی حل التفسیر البیضاویہ" تصنیف فرمائی۔ جو طلباء اور علمائے کرام کے حلقہ میں شرف قبولیت حاصل کر چکی ہے۔ حال ہی میں اصول فقہ کی مشہور ترین کتاب التوضیح والتلویح کی شرح "التعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح" تصنیف فرمائی ہے جو اس وقت آپ کے زیر نظر ہے۔ یہ بھی انشاء اللہ العزیز علماء کرام کے حلقوں میں شرف قبولیت حاصل کرے گی۔ اور وفاق المدارس کے امتحانی طلباء کے لئے بے حد مفید ثابت ہو کر انہیں امتحان میں درجہ عالیہ کے حاصل کرنے میں معین و ممد ثابت ہوگی۔

بیعت: آپ کی بیعت اپنے شیخ الحدیث حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس سرہ سے ہے۔ اور ان سے آپ کو فیضان نظر حاصل ہے۔ مزید براں اپنے شیخ و استاذ حضرت گمانوی قدس سرہ اور ان کی وفات کے بعد اپنے مرشد اور عرفانی مُربی حضرت مولانا عبد القادر صاحب رائے پوری (ہند) کے پاس جایا کرتے تھے۔

آپ بھی ان کے پاس جاتے تھے ان بزرگوں کی صحبت بابرکت اور نظر کیمیا اثر سے بھی مستفیض ہوتے رہے ہیں۔

سادگی: آپ میں اپنے مربی شیخ اور استاذ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی طرح نہ تصنع ہے اور نہ خود ساختہ رکھ رکھاؤ بلکہ نری سادگی ہی سادگی ہے۔ اس سادگی میں آپ ہو بہو ان کے پورے عکس اور پرتاؤ ہیں۔

دعا والتجاء:

بارگاہ ایزد متعال میں بصد عجز وانکسار التجاء ہے۔ کہ آپ کی حیات وعافیت میں برکت یاوے اور آپ کا سایہ عطوفت ہمارے سروں پر دیرگاہ سلامت رکھے اور ہمیں (تلامذہ) زیادہ سے زیادہ مستفیض ہونے کا موقعہ ارزانی فرما دے۔

اللھم متعنا بطول حیاتہ وعافیتہ وضاعف ثواب حسناتہ
برحمتک یا ارحم الراحمین۔

یارب صل وسلم دائما ابدا علی حبیبک خیر الخلق کلھم

از من دعاء وزجملہ جہاں آمین باد۔ یرحم اللہ عبدا قال آمینا

بندہ ناچیز محمد عبداللطیف عفا اللہ عنہ

۲۱ نومبر ۱۹۹۰ء

ملنے کا پتہ
حافظ عبدالمجید ناظم جامعہ عربیہ انوریہ حبیب آباد
ڈاکخانہ ترنڈہ محمد پناہ۔ بہاولپور۔ پاکستان۔

مکتبہ الرشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ
فون: ۷۲۲۶۴

پہلے اس کے مطابق تصحیح فرمالیں۔

تصحیح اغلاط "التعلیق الفصیح"

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط عبارت	درست عبارت
۳	۱۶	اجماع وآراء	اجماعِ آراء
۱۷	۷	بلغیرلنعمتہ	بلغیر النعمتہ
۲۲	۱۶	مذکو ہے	مذکور ہے
۲۹	۷	مثل کلمۃ کشجرۃ	مثل کلمۃ طیبۃ کشجرۃ
۳۲	۲۰	مصنفؒ خیام	مصنفؒ نے خیام
۴۸	۲۲	صدق علیہ اخذ	صدق علیہ الحد
۶۰	۷	نہ یحرم کیونکہ	نہ یحرم میں کیونکہ
۷۰	۷	کہ کلام کو	کہ کلام نفسی کو
۷۰	۸	نہیں کیا جا سکتا	نہیں کہا جا سکتا
۸۶	۶	وارد نہیں ہوتا	وارد نہ ہوتا
"	۱۱	ان کا حسن	ان کے حسن
۸۷	۷	ضائع یہ مصنفؒ	ضائع مصنفؒ
۸۸	۳	اس بعض	اس کا بعض
"	۴	تخیئو بہ صلاحیت	تھیئو یعنی صلاحیت
"	۵	ترب	قریب
"	۶	ولا یراد انہ یکون	ولا یراز بہ انہ یکون
۸۹	۱۸	نفسابیہ	نفسانیہ
۹۱	۱۱	نگاکردن سے	نگاکران سے
"	۱۹	اشاعرہ جو	اشاعرہ نے جو
۹۲	۲۱	کل مجموعی طور پر	کل مجموعی پر
۹۳	۴	یعنی بت	یعنی منریت
"	۵	کل مجموعی یا کل افرادی	کل مجموعی ہو یا کل افرادی
"	۲۳	خود مقتضی	خود منقضی

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط عبارت	درست عبارت
۹۴	۱	کہ اکل واحد	کہ کل واحد
"	۱۳	یکون الشخص	بکون الشخص
۹۵	۲	معرث	معرفت
"	۶	للبقتضی الجبل	لا یقتضی
"	۱۹	تبقط	تیقظ
۹۶	۱۰	جلیسے صناعتہ	جیسے صناعتہ
۹۷	۵	احکام شرعیہ پر اجماع علم	احکام شرعیہ عملیہ کے علم کو
"	۶	شرعیہ پر اجماع متعقد	شرعیہ پر اجماع منعقد
"	۱۵	النازلۃ ہونا	النازلۃ نہ ہونا
"	۱۹	مسائل اجماعیہ	مسائل اجماعیہ
"	۲۳	قیاسیۃ کو فقاہتہ فقیہ	قیاسیہ تو فقاہتہ فقیہ
۹۸	۹	علم مکیح الملکہ	علم مع الملکہ
"	۱۹	یبلغ لعلہ	یبلغ بعد
۹۹	۲۵	الوحی میکل درج	الوحی میں درج
۱۰۰	۱۸	دن بدن پرھتا	دن بدن بڑھتا
"	۲۳	تزدید	تزاید
۱۰۱	۶	اعنراض	اعراض
۱۰۳	۱۶	مقطوعیۃ تو ثبوت	مقطوعا بہ تو ثبوت
"	۲۵	ہوجائے ہذا	ہوجائے گا لہذا
۱۰۵	۲۳	کہ وہ حرام ہے مکروہ ہے	کہ وہ مندوب ہے اور مکروہ ہے
۱۰۶	۲۵	کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے	کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے
"	"	فکل ما یجب العمل بہ قطعا معلوم	فکل ما یجب العمل قطعا معلوم
۱۰۷	۳	مکل ما یجب العمل بہ قطعا	اس کا انکار ہے لہذا ایک کا ثبوت

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط عبارت	درست عبارت
۱۰۷	۶	اور من	اور ظن
۱۰۹	۱۰	لن تجمع امتی	لن تجتمع امتی
″	۱۹	لو استدلال	تو استدلال
۱۱۰	۲۵	اقسام کا معنی مقسم	اقسام کا معنیٰ مقسم
۱۱۱	۳	ھوالحروف	ھوالحرف
″	۱۴	انہ لالمعنی	انہ لا معنی
۱۱۲	۱	اکی طرف منفی ہو	اسکی طرف مفضی ہو
″	۳	مؤثر فی الفرع ہوتا ہے	مؤثر فی الفرع ہوتا ہے لہٰذا
۱۱۳	۲۵	القیاس کا دل	القیاس کا حکم دل
۱۱۴	۱۳	وجہ بے خال ہوتا جو علم	وجہ بے خیال ہوتا ہے جو علم
۱۱۶	۲۱	حملی القرانی	حملی اقترانی
۱۱۷	۸	کلیہ مندرج ہے	کلیہ میں مندرج ہے۔
۱۲۰	۲۱	ایک شئی کسی	ایک شیئ کا کسی
۱۲۱	۱۱	اشارہ مثلاً	اشارہ ہے مثلاً
۱۲۲	۲۲	فی موضع النفی عامہ	فی موضع النفی عامۃ
۱۲۳	۴	قضایا کلیہ جو	قضایا کلیہ میں جو
″	۱۸	کتب اصول مباحث	کتب اصول میں مباحث
۱۲۴	۲۰	موضوع علم پر ہوگا	موضوع علم ہوگا۔
۱۲۷	۱۶	لفظ اثبات سے	لفظ اثبات ضمناً سے
۱۲۸	۲۲	مصنف رحمہ قضیہ	مصنفؒ نے قضیہ
۱۳۲	۲۰	اہل علم نے تصریح	اہل علم نے تصریح کی ہے
۱۳۵	۴	کے اعتراض ہیں	کے اعراض ہیں۔
″	″	یہ اعراض بھی	یہ اعتراض بھی
۱۳۶	۱۸	کسی جہتہ کی لحاظ	کسی جہتہ کا لحاظ
″	۲۲	اور بیان لفظ	اور یہاں لفظ۔
۱۴۰	۱۷	الآخر ہوگا اگر	الآخر ہو اگر
۱۴۴	۵	موضوع ہوتی جو زیر	موضوع ہوتی ہے جو زیر

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط عبارت	درست عبارت
۱۴۶	۷	حیث الرجوب ہے بحث	حیث الرجوب سے بحث
۱۴۹	۹	اور قدرۃ و راردہ	اور قدرۃ و ارادہ
″	۱۱	نظر وارادہ	نظر و ارادہ
۱۵۱	۱۴	الکتاب ھوالقرآن المنزل علی الرسول کے زیادہ مشہور	یہاں یہ عبارت کاٹ دیں
″	۱۵	تفسیر بنا کر کہا ای القرآن لہٰذا کہا جاتا ہے۔	
۱۵۲	۱۲	رسول اللہ	رسول صلی اللہ علیہ والہ وسلم
۱۵۴	۸	نکل کر حیسز اشکال	نکل کر حیسز اشکال
۱۵۷	۱۹	بین المنیین ہے	بین المعنیین ہے۔
۱۵۸	۲۳	مانقل التابعین	مانقل الینا بین
۱۶۰	۲۵	قرآن کا اطلاق کلام	قرآن کا اطلاق کلام
۱۶۱	۵	قدرۃ کے ماضی	قدرۃ کہ ماضی
″	۱۹	اگر تمیز ہوتی ہے۔	اگرچہ تمیز ہوتی ہے۔
۱۶۲	۷	مخصوصہ جہ	مخصوصہ جو
″	۸	ہوتر پھر	ہو تو پھر
″	۱۰	زید عمرو نے	زید اور عمرو نے
″	۱۳	علی ان الشخوصی	علی ان الشخصی
″	۱۸	اشارہ ویز کے	اشارہ وغیرہ کے
۱۶۶	۱۰	ہوتا بلسان جبریلؑ	ہوتا جو بلسان جبریلؑ
″	۱۷	معلوم ہو کہ	معلوم ہوا کہ
۱۷۵	۲۴	جمع اللؤ فی السلک	جمع اللؤلؤ فی السلک
۱۷۷	۵	قرآن مجید نہیں	قرآن مجید میں نہیں
″	۱۲	اگر تحقیقاً	اگرچہ تحقیقاً
″	۲۱	قرآن کا بعض	قرآن کا یہ بعض
۱۸۱	۷	خفاء صیغہ کیوجہ سے ہوگا پھر	خفاء صیغہ کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ غیر صیغہ کی وجہ سے ہے تو اسکو خفی کہتے ہیں اور لنفسہا یا تو خفاء نفس صیغہ کیوجہ سے ہوگا پھر۔

بر صفحہ	بر سطر	غلط عبارت	درست عبارت
۱۸۳	۲۴	اگر جمیع بالیسلح	اگر جمیع مالیسلح
۱۸۶	۳	مراد کثیرۃ مافوق	مراد کثرۃ مافوق
"	۱۷	مشترک ارتمام	مشترک ان تمام کو
۱۸۷	۱۷	کے ساتھ جواب ہے	کے ساتھ کا جواب ہے۔
۱۹۱	۳	معنی مراد تو	معنی مراد ہو تو
۱۹۲	۷	لحاظ سے اس جماعۃ	لحاظ سے جو اس جماعۃ
۱۹۳	۱۴	کے غلاوہ	کے علاوہ
۱۹۴	۱۱	ماترجیع من	ماترجّح من
۱۹۷	۲۰	نہیں ہوسکتا	نہیں ہوسکتے
۱۹۸	۳	یعنی ہیبۃ	یعنی ہیئۃ
۲۰۰	۲	افراد ملکر	افراد منکّر
"	۳	اس تقیم جو	اس تقسیم سے جو
"	۱۱	یہ تعریف کہ انّ المعرفۃ	یہ تعریف احسن ہے کہ انّ الخ
۲۰۲	۳	اعتبار نہ ہو کوئی قرینہ	اعتبار نہ ہو جیسے کوئی قرینہ
"	۱۷	ہوجائیگی	ہوجائیں گی
۲۰۴	۵	طہر اور اس کے	طہر اوّل اور اس کے
۲۰۵	۲۱	بخلاف العمل ملی	بخلاف الحمل ملی
۲۰۸	۱۵	زوج اول کے نکاح	زوج اول سے نکاح
۲۱۶	۳	مایتنادلاہ	مایتناولاہ
۲۱۷	۵	مقصود کرے گی	مقصور کردے گی
۲۱۸	۲	پاس زکوۃ تھی	پاس زکوٰۃ تھی
"	۱۴	جیسے لفظ	جیسے لفظ
۲۲۰	۱۴	یہ کرچی ہو کی	یہ کرخی کی
۲۲۳	۲۲	جیسے کہ جنسائی کا	جیسے کہ جبائی کا
۲۲۴	۷	تعلیل یح ہے	تعلیل صحیح ہے
۲۳۱	۱۴	جبیدی احرار تو اس	جبیدی احرار تو اس
۲۳۲	۶	اس صورت عالم	اس صورت میں عالم

بر صفحہ	بر سطر	غلط عبارت	درست عبارت
۲۳۴	۹	لا اتزوج النساء	لا اتزوج النساء
۲۳۸	۲۳	لمع الافراد	لجمیع الافراد
۲۴۰	۱۴	ہوکیوں ایجاب	ہو کیونکہ ایجاب
۲۴۳	۹	کے بساتھ چاہے	کے ساتھ چاہیے
۲۴۸	۱	سے تجیر ہوسکے تمیبر من	سے تخییر ہوسکے تخییر من
۲۵۰	۲۱	قال طلقی نفسک	قال طلقی نفسک
۲۵۵	۴	قصار کانہ	نصار کائنہ
۲۵۸	۱۴	بلکہ یہ کام از	بلکہ یہ کلام از
۲۵۹	۲۲	میں سے ایجاب	میں سے ایک ایجاب
۲۶۲	۳	ساکت از قید	ساکت از قید
"	۱۹	وشدہ ہے	وشدۃ ہے۔
۲۶۴	۱۴	بانی رہی	باقی رہی
۲۶۵	۱۰	آتاکہ	آیاکہ
۲۶۶	۱۳	اسی تحریر رقبہ	اسی میں تحریر رقبہ
۲۶۷	۳	فیطل قولہ	فیبطل قولہ
۲۶۸	۱۰	جوار کے قائل	جواز کے قائل
"	۲۰	کی تقلید کرلی	کی تقیید کرلی۔
۲۶۹	۲	شور قع کی	شوافع کی
"	۱۳	دیاکر قید سائمۃ	دیاکر قید سائمۃ
"	۱۵	علالۃ کی قید کے	علالۃ کی قید اللہ تعالیٰ کے
۲۷۰	۱۷	وضع ہوتی تعدد	وضع ہوئی تعدد
"	۲۲	بالمعنی ہوتی ہے	بالمعنی ہوتی ہے۔
۲۷۱	۵	وضع بہذا المعنی	وضع ہذا المعنی
"	۱۳	جب کی معانی	جب کہ معانی
۲۷۴	۷	جمع میں معانی	جمع بین معانی
۲۷۵	۹	موضوع نہیں	موضوع لہ نہیں
۲۸۱	۳	لزوم ذہنی منضم الی	لزوم ذہنی منضم الی
"	۲۲	بطور شرطیہ کے ہوگا	بطور شرطیۃ کے ہوگا۔

نمبر صفحہ	نمبر سطر	غلط عبارت	درست عبارت	نمبر صفحہ	نمبر سطر	غلط عبارت	درست عبارت
۲۸۲	۲۵	کارقبۃ	کالرقبۃ	۳۱۲	۲۴	نسب منتفی ہوجائے	نسب منتفی ہوجائے
۲۸۴	۷	ہوجاتا ان	ہوجاتا ہے ان	۳۱۳	۲۴	کے قول توجیہہ کی ہے	کے قول کی توجیہہ کی ہے۔
״	۱۳	مالک کہہ	مالک کہہ	۳۱۸	۱۰	استعمال ہوتی ہے	استعمال ہوئی ہے
۲۸۵	۱۶	واجب علی تروج نہ ہوتی	واجب علی الزوج نہ ہوتی	۳۲۰	۲	اذا کرر ثلث	اذا کرر ثلث
۲۸۶	۱۳	خرید بیچ	خرید کر بیچ	۳۲۲	۱۵	قلنا اما الاول	قلنا اما الاول
״	۲۵	صفحہ ۲۸۶ کی آخری سطر کو صفحہ ۲۸۷ کی آخری سطر کے ساتھ ملا کر پڑھیں پھر صفحہ ۲۸۷ کو شروع کریں۔		۳۲۴	۱	یہ مشاکلتہ اس وقت	یہ مشارکتہ اس وقت
				۳۲۵	۳	یہ عبادہ محضہ ہے	یہ عبادتِ محضہ ہے
۲۸۸	۱۶	الزی نحسن فیہ	الذی نحن فیہ	״	۴	وجوب کی اہلیہ نہیں	وجوب کی اہلیت نہیں
۲۸۹	۷	کیا جاتا والمراد	کیا جاتا ہے والمراد	۳۲۸	۲۴	اس لئے اندر اصل یہ ہے	اس لئے اس کے اندر اصل یہ ہے
۲۹۰	۹	بمعنی نسبت احقاق	یعنی نسبت احتاق	۳۲۹	۱	وبمعنی المستقبل	وہ بمعنی المستقبل
۲۹۱	۷	ایراد وارادہ کے	ایراد وارادہ کے	״	۱۹	الی لتکلم ہے	الی التکلم ہے۔
״	۱۰	اسد قوی فی الشباعۃ	اسد اقوی فی الشجاعۃ	״	۲۳	بائنہ ہوجاگی	بائنہ ہوجائے گی
״	۱۱	مستعار منہ اور	مستعار منہ ہو اور	۳۳۰	۹	بائنہ ہوجائے کی	بائنہ ہوجائے گی
۲۹۳	۴	نخلہ میں طویل مع	نخلہ میں طول مع	״	״	دو لغو ہوجائیگی	دو لغو ہوجائیں گی۔
۲۹۴	۱۳	ہذا ابنی جب	ہذا ابنی جب	۳۳۱	۴	کیونکہ ات میں	کیونکہ النشأت میں
۲۹۵	۲۰	کہ مجاز کیلئے	کہ مجاز کیلئے	״	۲۳	ہے ولہ علی الف	ہے قولہ علی الف
۳۰۲	۶	نظیرہ قولۃ علیہ السلام	نظیرہ قولہ علیہ السلام	۳۳۲	۳	.ل لفان	.ل الفان
۳۰۳	۲۱	بہ نسبۃ السکنیٰ	بہ نسبۃ السکنیٰ	۳۳۴	۱۹	ثم ان النسق الکلام	ثم ان اتسق الکلام
۳۰۵	۱۶	بالنذر اور عند الفوات صرف کفارہ	بالنذر اور عند الفوات صرف قضاء لازم ہوتی اور حیثیت یمین کے بر بالیمین اور عند الفوات صرف کفارہ لازم ہوتا	۳۳۵	۲۵	الاشیار کا امادہ	الاشیاء کا افادہ
				۳۴۷	۵	کے شبہہ حاصل	کے شبہ حاصل
				۳۴۶	۵	پاس اگر بلاتراخی	پاس اگر بلاتراخی
				۳۴۷	۱	ہیں ہوگا	نہیں ہوگا
۳۰۸	۶	ان کنب رجلاً	ان کنت رجلاً	״	۷	معنی الغایہ ہوجائیگا	معنی الغایۃ ہوجائیگا
״	۹	مں اولویتہ نہیں	میں اولویتہ نہیں	״	۲۴	متعارضین کی بنا پر	متعارضین کی بنا پر
۳۰۹	۱۱	فانہ یصرف الی	فانہ یصرف الی	۳۴۸	۲۰	کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے	کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے
۳۱۰	۵	الاقسام الثمانیہ	الاقسام الثمانیہ	۳۵۱	۳	غایتہ تھی ماقبل	غایتہ تھی تو ماقبل کے
״	۲۵	اسما منقولہ کہیں	اسماء منقولہ میں کہیں	۳۵۲	۹	تو متعارضین ہیں	تو متعارضین ہیں۔

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط عبارت	درست عبارت
۳۵۶	۱۲	یعنی اور	یقینی اور
۳۵۷	۸	یعنی ان شرط اور	یعنی ان شرطیہ اور
۳۵۸	۱۰	اتفق نیتھا	اتفق نیتھما
۳۶۰	۵	یتت ہولی	نیت ہوئی
۳۶۴	۱۱	کیو فسجد	کیونکہ فسجد
″	۱۲	فلا حل ہذا	فلا جل ہذا
۳۶۵	۴	اندر خفاء واد	اندر خفاءِ مراد
۳۶۷	۱۷	یہ بیان شافی طفی ہے	یہ بیان شافی وافی ہوتا ہے
″	۲۲	کہ صاف اوصاصالحہ	کہ اوصاف صالحہ
۳۷۱	۷	اور عقلاء اپسی	اور عقلاء اتی
″	۱۴	اور نہ شی بلا دلیل	اور نہ ناشی بلا دلیل
۳۷۶	۶	اور نہ استہلال	اور نہ استدلال
″	۲۲	ثابت ہوتے چونکہ	ثابت ہوتے ہیں چونکہ
۳۸۱	۲۰	شدہ حرمۃ کو	شدۂ حرمۃ کو
۳۸۳	۳	یہ قائل معذور ہے	یہ قائل معذور ہے
″	۲۲	اسلکبائر	لاالکبائر
۳۸۴	۲۲	تتل اس	قتلِ مستامن اس
۳۸۵	۲۱	مقتضی ہے قصاص	مقتضی ہے کہ قصاص
۳۸۶	۱۸	کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی	کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہیں ولا یثبت ذا اور یہ اشیاء قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتیں۔
۳۸۷	۱۱	اقتضاء النص ملفوظ صریح	اقتضاء النص ملفوظ صریح
″	۲۲	طے شدہ بیع کے ہاتھ	طے شدہ بائع کے ہاتھ
۳۸۸	۱۷	اور جزبر دلالہ تضمنی	اور جزبر دلالت تضمنی
۳۹۲	۲	کے اندرا ابھی نیت	کے اندر بھی نیت
″	۷	تردد متمل معانی	تردد محتمل معانی
۴۰۱	۵	لم یوجد وجود اس بات	لم یوجد باوجود اس بات
″	۶	ہے دپھر	ہے تو پھر

صفحہ نمبر	سطر نمبر	غلط فقرات	درست عبارت
۴۰۱	۱۹	الکلام جو ہوتی	الکلام جو ہوئی
″	۲۵	وہ علت الحکم ہو	وہ علت للحکم ہو
۴۰۶	۱۸	بالعموم مقتضیٰ ہے	بالعموم مقتضیٰ ہے۔
۴۰۷	۱۰	اما شافعیؒ کے	امام شافعیؒ کے
۴۱۰	۱۸	صرف واسط فی الاداد	صرف واسطہ فی الاداء
۴۱۳	۷	انتہ لم یامر	انہ لم یامر
″	۱۱	ظاہر ہوتا کرامر	ظاہر ہوتا ہے کہ امر
۴۱۶	۱۲	یہ ظاہر کر مقصود ہے۔	یہ ظاہر کرنا مقصود ہے
۴۲۰	۲	والاصورت	والاصرات
″	۲۵	کون وجود	کون و وجود
۴۲۲	۵	وجوب لہ ایجاب	وجوب اور ایجاب
۴۲۳	۱۹	معنی کے جزہے۔	معنی کی جز ہے
۴۲۷	۲	یہ متیعن	یہ متیقن فی المفرد ہے
۴۲۸	۲۰	تو عبد البعض	تو عند البعض
″	۲۲	اس قریہ کی مثل	اس قربت کی مثل
۴۲۹	۶	شرافتہ وقت قوت ہو	شرافت وقت فوت ہو
۴۳۵	۴	اس لیے کہ	اس وجہ سے کہ
″	۷	کیا تھا جب	کیا تھا توجب
۴۴۱	۱۸	ہذا حکم تبدیل ہو جائیگا	یہ تکرار ہے ہذا ایک کو کاٹ دیں
۴۴۸	۵	ان ینقبلہا منی	ان یتقبل عنی
″	۶	فی الدنیا لیغلمنی	فی الدنیا لیغلمنی

اللّٰہم اغفر لکاتبہ ولمن سعیٰ فیہ ولوالدیہم ولمشایخہم اجمعین

محمد عبد اللطیف عفا اللہ عنہ
طاہر والی۔

۱۸ ربیع الاول ۱۳۷۲ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی احکم الدین القویم بالمحکمات ○ ونوره بسنة نبیه سید الکائنات ○ واشرقه بالاجماع والقیاس والاجتهادات ○ صلی الله تعالی علی رسوله سید البریات ○ وعلی اله واصحابه القادة والسادات ○ اما بعد

فیقول العبد الفقیر الی الله الغنی منظور احمد النعمانی هذه حواش معلقة علی التوضیح والتلویح وارجو من الله الکریم والرحیم ان ینفع به طلبة علماء اصول الدین ویجعله لی ذخیرة سعیدة منجیة بنجاة تامة فی یوم الدین آمین ○

اوضحت المتن بعد ان کتبت لفظ "قال المصنف فی التوضیح" والشرح بعد لفظ قال الشارح فی التلویح" وسمیتها "بالتعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح" وکان ذالک فی شهر جمادی الثانیه من سنة التاسع بعد اربع عشرة مائة ○ — قال الشارح فی التلویح

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله الذی احکم بکتابه اصول الشریعة الغراء شارح علیہ الرحمۃ نے اپنی شرح کا انستاح کرتے ہوئے تیمن بالتسمیہ کے بعد اللہ تعالیٰ کا حمد ادا کرتے ہوئے کہا الحمد للہ تو حمد کو مختص باللہ العزیز کرکے اشارہ کیا کہ حقیقتاً مستحق حمد وستائش صرف اللہ تعالیٰ ہے اور لفظ اللہ چونکہ ذات باری تعالیٰ کا علم ذاتی ہے اسلئے لفظ اللہ سے اشارہ کیا کہ باری تعالیٰ مستحق حمد باستحقاق ذاتی ہے اور آگے چند اوصاف ذکر کرکے استحقاق صفاتی کیطرف اشارہ کیا الذی احکم الاحکام الاتقان یعنی ایک شئی کو مستحکم اور پختہ کرنا بکتابه میں بار سببیہ ہے اصول جمع ہے اصل کی جسکا معنی ہے ما یبتنی علیہ غیرہ الشریعة تعم الفقہ و غیرہ من العلوم الدینیة اللہ تعالیٰ نے جو احکام اپنے عباد کے لئے مشروع فرمائے ہیں بایں حیثیت کہ زلال رحمت کے پیاسوں کے لئے مورد اور مقام شرب ہیں ان کو شریعة اور شرعة کہا جاتا ہے جیسے مشارع الماء شاربین کا مورد ہوتے ہیں۔ اور یہی احکام شرعیہ بایں حیثیت کہ ان کی اطاعت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر جزا ملنے کی توانیں

دین کہا جاتا ہے ۔ بایں حیثیت ان کی املاء اور کتابت کرائی جاتی ہے تو اسے ملة کہا جاتا ہے ۔ مسمیٰ
ایک ہے اور اختلاف حیثیات کیوجہ سے اسامی مختلف ہیں ۔ الغراء ای البیضاء الوضحاء الوضاء
لیس فیہ خفاء ۔ ورفع بخطابہ خطاب کا معنی ہے توجیہ الکلام نحو الحاضر پھر اس کلام کو بھی
خطاب کہہ دیتے ہیں جس کے ساتھ خطاب واقع ہوا ہے یعنی مایقع بہ التخاطب ۔ فروع الحنیفیۃ
ای الملۃ الحنیفیۃ ای المائلۃ من الباطل الی الحق ویمکن ان تکون منسوبۃ الی سیدنا ابراہیم علی نبینا و
علیہ السلام کما قال اللہ تعالیٰ فاتبع ملۃ ابراہیم حنیفا ۔ السمحۃ ای السہلۃ لما فیہا من رفع الاصر
والاغلال التی کانت علی من قبلنا البیضاء لغایۃ وضوحہا ونقائہا عن دنس الارتیاب ۔ حتی
اضحت ای صارت کلمتہا الباقیۃ ای کلمۃ التوحید ۔ راسخۃ الاساس ۔ راسخہ بمعنی مضبوط
ومستحکم اساس اصل اور بنیاد کو کہتے ہیں ۔ شامخۃ البناء ۔ ای عالیۃ بناء ہا کشجرۃ طیبۃ
اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء جیسے تفسیر میں آیا ہے کہ شجرہ طیبہ سے مراد نخلہ ہے جیسے اس کی جڑیں
گہری اور مضبوط ہوتی ہیں اور شاخیں آسمان کیجانب اونچی اسی طرح کلمہ طیبہ کے اصول مستحکم اور فروع
نہایت بلند ہیں بالدلائل النقلیۃ والعقلیۃ حاصل یہ کہ اصول الشریعۃ میں شریعۃ سے مراد دین
اسلام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کیلئے مشروع فرمایا اور اصول سے مراد العقائد الدینیہ ہیں
اور احکام سے مراد مستحکم اور پختہ کرنا ہے تو عقائد دینیہ کو اپنی کتاب سے اللہ تعالیٰ نے مستحکم فرما
دیا اگرچہ عقائد دینیہ کا اثبات دلائل عقلیہ سے ہوتا ہے انکا ثبوت کتاب اللہ پر موقوف نہیں ہے
بلکہ کتاب اللہ کا ثبوت موقوف علی العقائد ہے کیونکہ جب تک وجود الٰہ اور اس کی صفات از قسم کلام اور
ارسال رسل کا اعتقاد اور اقرار نہ ہو تو کتاب اللہ کیسے ثابت کی جاسکتی ہے جو خدائے تعالیٰ کے وجود کا
قائل نہیں ہے یا اسکی صفات کا قائل نہیں ہے وہ کتاب کا کتاب اللہ ہونا کہاں تسلیم کرسکتا ہے ۔
لہذا اصول عقائد کا ثبوت موقوف علی الکتاب نہیں ہے ۔ ورنہ تو دور لازم آئیگا البتہ عقائد من
حیث الاعتداد موقوف علی الکتاب ہیں یعنی عقائد معتد بہا اور صحیح اسوقت ہوں گے جب کتاب اللہ
کی روشنی کے مطابق ہوں ورنہ تو حکمۃ الٰہیہ والے حکماء بھی بحث عن العقائد کرتے ہیں چونکہ وہ وحی الٰہی
کے نور کے مطابق نہیں ہے اس لئے معتد بہا نہیں ہیں تو عقائد چونکہ انکا اعتداد ثابت من الکتاب
ہوتا ہے تو گویا ان کا استحکام کتاب اللہ العزیز سے ہوا اس لئے حکم بکتابہ کہا اثبت نہیں کہا دوسرا
فقرہ رفع بخطابہ الخ میں رفعت سے مراد اعلاء قدر اور رفعۃ مرتبہ فی القبول ہے اور خطاب
سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین مراد ہے اور فروع الحنیفیۃ میں فروع سے مراد

احکام عملیہ ہیں۔ بہرحال ان کی رفعت مرتبہ فی القبولیت خطاب اللہ العزیز الملک المبین کے ساتھ حاصل ہے کلمتہ الباقیہ کلمہ سے مراد کلمہ شہادت ہے جو السنہ عباد پر الی یوم القیمہ باقی رہیگا اور اس کلمہ کی اساس ایمان اور تصدیق قلبی ہے چونکہ کلمہ شہادت اقرار باللسان ہے آخر اقرار کی صحت عندالشرع موقوف علی التصدیق ہے اور رسوخ سے مراد اطمینان قلب اور اذعان جنان ہے اور شامختہ البناء میں بناء سے مراد العمل الصالح ہے جو اقرار کی فرع اور نتیجہ ہے، تو اساس کلمہ کے رسوخ کو مرتب کیا علی احکام اصول الشریعۃ وارتفاع بناء کو مرتب کیا علی رفع فروع الحنیفیہ علی طریقۃ اللف والنشر المرتب۔ اوقدمن مشکوٰۃ الخ اوقد من الایقاد بمعنی آتش افروختن اراد بہ الاظہار المشکوٰۃ الکوۃ الغیر النافذۃ التی یوضع فیہا السراج لفظ مشکوٰۃ استعارہ لصدر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقلبہ ہے مشکوٰۃ جو مشبہ بہ ہے ذکر کیا اور مراد صدر النبوۃ ہے جو مشبہ ہے تو استعارۃ مصرحہ ہوگا اور سراج سے مراد احادیث وسنۃ کے الفاظ ہیں اور انوار سے مراد ان کے منطوقات اور مفہومات ہیں۔ اوقد کی نسبت اللہ تعالیٰ کیطرف ہے جس کے اندر اشارۃ ہے کہ احادیث اور سنۃ کا القاء بھی من جانب اللہ ہے جیسے فرمایا وما ینطق عن الہوی ان ہو الا وحی یوحیٰ۔ واوضع لاجماع الاراء علی اقتفاء۔ ای اتباع آثار ہا ای آثار السنۃ۔ قیاسا ومنہاجا۔ ای طریقا واضحا تو براعۃ استہلال کے طور پر اصول اربعہ کا بالترتیب ذکر کیا۔ احکم بکتابہ میں کتاب اللہ کا مشکوٰۃ السنۃ میں سنۃ پھر اجماع اور پھر قیاس کا ذکر فرمایا حق صادفت بتار الخطاب ای وجدت ایقاد اور ایضاح پر یہ مرتب ہے۔ بحار علوم اور ہدی کا متلاطم ہونا اوقد پر مترتب ہے اور رائیت الناس اوضح پر مترتب ہے یعنی مشکوٰۃ سنۃ سے علوم و ہدی کے بحار متلاطم ہوئے اور اجماع وآراء کے لئے جب قیاس و منہاج کی توضیح ہوئی تو لوگوں نے دین اسلام میں جوق در جوق داخل ہونا شروع کردیا۔ والصلوٰۃ حمد کے بعد یہ صلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو اس کتاب اور ملۃ حنیفیہ کے وصول الی العباد کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں لہذا رفعت الک ذکرک کے مطابق بعد الحمد صلوٰۃ کا ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے علی من ارسلہ لساطع الحجۃ معوانا وظہیرا۔ سطوع بمعنی ارتفاع ہے اور ساطع کی اضافت بطرف الحجۃ اضافۃ صفت الی الموصوف ہے ای الحجۃ الساطعۃ اور لساطع کی جار مجرور معوانا کے متعلق ہے اور حجۃ ساطعۃ سے قرآن حکیم کتاب اللہ العزیز مراد ہے اور معوانا صیغہ مبالغہ ہے بمعنی کثیر المعونۃ اور ظہیر بمعنی مستمر الاعانۃ کیونکہ صفۃ مشبہ دال علی الثبوت والدوام ہے معوانا اور ظہیرا منصوب علی المفعولیۃ ہیں اور اس صورت میں ارسل کے ضمن میں معنی جعل ہوگا جیسے تضمین ہوتی ہے اور اگر تضمین نہ کیجائے تو پھر منصوب علی الحالیہ ہوں گے ای ارسلہ حال کونہ معوانا وظہیرا للحجۃ الساطعۃ۔

وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا المحجة جادة الطريق بشيرا ونذيرا نذير ابمعنی
ذا انذار او بمعنی منذر اور فعیل بمعنی مفعل مستعمل ہے کما جار فی قول الشاعر امن ریحانة
الداعی السمیع تو اسمیں سمیع بمعنی مسمع ہے ثم علی من التزم ثم تراخی رتبی کیلئے ہے کیونکہ
صلوٰۃ وسلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اصالۃً ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر تبعاً
اغتنم عد الشئ غنیمۃ فی شریف ساحتہ اس میں اضافۃ صفۃ الی الموصوف ہے اصل میں ہے
فی ساحتہ الشریفہ ۔ ساحۃ الدار فناء ہا یعنی فناء دار کو ساحۃ کہتے ہیں یعنی صحن اور میدانی حصہ ۔
کرامۃ الاستصحاب والاستحسان والکرامۃ اسم من التکریم بمعنی العظمۃ والتعظیم استصحاب جعل
الشئ مصاحبا لنفسہ یعنی اپنے لئے کسی کو صاحب اور ساتھی بنالینا والاستحسان عد الشئ حسنا ایک شئی کو
حسن شمار کرنا اور حسین سمجھنا حاصل معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ نازل ہو ان حضرات پر جنہوں نے اپنے آپ
پر لازم کر رکھا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارات کے موافق طریق عرفان و معرفت پر دلالت اور
رہنمائی کرتے رہیں گے اور اس ہدایت اور رہنمائی میں جو نصوص ظاہرۃ البیان تھی انکو مضبوطی کے ساتھ
تھاما اور پکڑا اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساحۃ شریفہ میں ان کو اپنا صاحب اور ساتھی
بنانے اور انھیں مستحسن قرار دینے کی کرامۃ اور فضیلۃ سے نوازا اسکو انہوں نے اپنے لئے غنیمۃ
شمار کیا ۔ من المہاجرین والانصار ۔ وہ حضرات جو ان اوصاف ثلثہ من الالتزام والاعتصام
والاغتنام کے موصوف تھے جو کہ مبہم تھے من المہاجرین والانصار کے ساتھ تبیین کرکے ازالۂ ابہام
کردیا ۔ والذین اتبعوھم باحسان ۔ اس کا عطف "من التزم" پر ہے اس سے مراد تابعین
اور تبع تابعین ہیں جو تاخر زمانی کیوجہ سے نعمت استصحاب و استحسان تو حاصل نہ کرسکے لیکن مہاجرین
او انصار کی اتباع مستحسن طریق پر کی وہ اس صلوٰۃ میں درج ہیں اور احسان سے مراد یا تو عمل صالح ہے
یا وہی درجہ علیا ہے ان تعبد اللہ کانک تراہ ۔

وبعد فان علم الاصول میں واؤ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ بعوض اما ہے
اس لئے فان پر فا جزائیہ لائی گئی ہے یا واؤ عطف کی ہے لیکن ہوگا عطف القصہ علی القصہ ۔ عطف
الجملہ علی الجملہ اچھا نہیں ہے کیونکہ ماقبل میں انشاء حمد وصلوٰۃ ہے جو معنی جملہ انشائیہ ہے اور وبعدُ
جملہ خبریہ ہے عطف خبریۃ علی الانشائیہ ہوجائیگا جو مستحسن نہیں ہے اس لئے عطف القصہ علی القصہ
بنایا جائے ۔ شارح چونکہ یہ کتاب فن اصول فقہ میں تصنیف فرمارہے ہیں تو یہاں سے علت تعیین فن
پیش کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ علم الاصول جو کہ جامع بین المعقول والمنقول ہے کیونکہ اس فن

کے اندر جن امور کے حالات کی بحث کیجاتی ہے بعض از قسم معقولات ہیں جیسے مباحث اجماع وقیاس
اور بعض از قسم منقولات جیسے کتاب وسنتہ اور اسی طرح دلائل بعض از معقولات ہیں اور بعض از منقولات۔
النافع فی الوصول الی مدارک المحصول یہ علم الاصول کی صفت ثانیہ ہے لفظ مدارک کا معنے
مواضع الادراک ہے لیکن مراد اس سے دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں یعنی علم اصول جو نافع
ہے فی الوصول الی ادلۃ الاحکام یا مدارک سے مراد قواعد کلیہ ہیں جو اثبات احکام میں کبریٰ قیاس بنتے
ہیں اور صغریٰ اسہلۃ الحصول کے ساتھ مل کر اثبات احکام کا ذریعہ بنتے ہیں جیسے یوں کہا جائے کہ الصلوٰۃ مامورۃ
من الشارع اسکے بعد کبریٰ آئیگا کل مأمور من الشارع واجب تو یہ کبریٰ اصول فقہ کا مسئلہ ہے اس تک پہنچنے میں علم الاصول
نافع ہے اور پھر اس کے ذریعے احکام فقہیہ تک وصول ہوگا۔ اجل ما یتنسم بہ ان کی خبر ہے
اور لفظ علم الاصول اس کا اسم ہے التنسم بوئیدن یقال تنسمت روح الحیاۃ بمعنی نسیم حیات را یافتم اور یہ فعل
متعدی ہے اور لفظ قبول اسکا مفعول ہے قبول القبول میں پہلا قبول بمعنی ریح الصبار ہے اور قبول
ثانی مصدر ہے بمعنی مقبولیۃ اور اضافۃ مشبہ بہ الی المشبہ ہے یعنی مقبولیۃ بمنزلہ ریح الصبار کے ہے
کہ دونوں باعث راحت وفرحت ہیں۔ معنی یہ ہوگا کہ علم الاصول ان تمام اشیاء میں سے جن سے
احکام اور اثبات احکام پر باد صبا قبولیت کی چلتی تھی اجل اور عظیم ترین تھا۔ واعز ما یتخذ
لفظ یتخذ ماخوذ من الاتخاذ ہے جو متعدی الی المفعولین ہوتا ہے اس کا مفعول ضمیر مستتر ہے جو
علم الاصول کی طرف راجع ہوکر نائب فاعل ہے اور مفعول ثانی عقول العقول ہے اسمیں عقول اول بمعنی ملجأ
اور جائے پناہ کے ہے اور عقول ثانی بمعنی قوۃ مدرکہ ہے اعلام الحق میں لفظ اعلام جمع ہے علم کی جو بمعنی رایہ
یعنی جھنڈا ہے اس فقرے کا معنی یہ ہوگا یعنی وہ اشیاء جن کو حق کے جھنڈے بلند کرنے کے بارے
میں عقلوں کی جائے پناہ بنایا جاتا تھا ان تمام میں سے علم الاصول اعز اور عزیز ترین تھا ان دو فقرول
میں علم الاصول کی عظمت بیان کرکے اشارہ کردیا کہ یہ فن اس لائق تھا کہ اس میں کتاب تصنیف
کی جائے تو یہ علت تعیین فن ہوگئی اس کے بعد تنقیح وتوضیح کی مدح کرکے علت تعیین متن پیش کررہا
ہے یعنی یہ واضح کررہا ہے کہ میں نے اس متن کو برائے تشریح کیوں متعین کیا تو فرمایا کہ۔
ان کتاب التنقیح مع شرحہ تنقیح متن ہے توضیح کا مصنف نے پہلے اپنی کتاب
تنقیح لکھی جو اصول بزدوی کا خلاصہ تھی اور پھر اس تنقیح کی شرح کی جس کا نام توضیح ہے یہ
تنقیح مع التوضیح تصنیف تھی للامام امام من یقتدی بہ کو کہا جاتا ہے۔ والنحریر بہت بڑے
عالم کو نحریر کہتے ہیں کانہ ینحر کل مسئلۃ تعرض علیہ علم الھدایۃ علم بفتح اللام بمعنی الرایہ او

الجبل یعنی جھنڈا یا پہاڑ یعنی ہدایۃ اور رہنمائی فی المسائل العلمیۃ والدینیۃ میں بمنزلہ رایہ اور جبل کے تھا جیسے یہ اشیاء ہدایۃ سبیل میں مفید ثابت ہوتی ہیں اسی طرح ہدایۃ فی المسائل میں مفید تھا کافادۃ الجبل — عالم الدرایۃ عالم بفتح اللام اس کائنات اور موجودات ماسوی اللہ کو عالم کہا جاتا ہے درایۃ بمعنی العلم والفہم یعنی علم و سمجھداری کا ایک مستقل عالم ہے ——

معدل میزان المعقول۔ معقول کی ترازو کو عدل و انصاف سے رکھنے والا۔ ومنقح تنقیح کے معنی ہیں چھانٹنا اور صاف کرنا یعنی فروع و اصول کی تنقیح کرنیوالا اصل میں مصنف کی دو کتابوں کیطرف اشارہ ہے ایک فی فن المنطق جسکانام تعدیل المیزان ہے اور دوسری کتاب یہی جو اصول فقہ میں ہے۔ کتاب شامل۔ یہ خبر ہے ان کی اور کتاب التنقیح اسکا اسم تھا اب یہ تمام اوصاف کتاب التنقیح مع شرحہ التوضیح کے ہیں جو بصورت اخبار پیش کی گئی ہیں بلا تکلف ان اوصاف کے مفاہیم کتاب التنقیح پر بطور وصف مترتب ہو رہے ہیں اور مزید لطف یہ ہے کہ یہ سب اسمار کتب ہیں۔ وہی — الخلاصۃ[1] والمبسوط[2] والوافي[3] والنصاب[4] والکامل[5] والخزانة[6] والمنتخب[7] والشافي[8] والبحر[9] والمحیط[10] والمستصفیٰ[11] والبسیط[12] والکنز[13] والوجیز[14] والوسیط[15] والکفایة[16] والتقویم[17] والتهذیب[18] والمیزان[19] والنهایة[20] والتعدیل[21] والمنهاج[22] والبدیع[23] وکشف الاسرار[24] والتحقیق[25] والامد[26] والاقصی[27] والتدقیق[28] والمنار[29] والزیادات[30] ——

—— ترجمہ اس عبارت کا یہ ہے کہ یہ کتاب ایک ایسی کتاب تھی کہ ہر مبسوط کے خلاصہ پر مشتمل ہو کر وافی بالمقاصد تھی یوں نہیں کہ خلاصہ میں کوئی مقصودہ بات متروک ہو جائے —— اور ہر منتخب اور برگزیدہ امور کے خزانے میں سے یہ ایک نصاب کامل تھی اور تھی پوری کفایت کرنے والی اور ہر مدید و بسیط یعنی طویل و عریض مسائل اور کتب کی مستصفیٰ یعنی صاف ستھرے امور کے لئے یہ کتاب بحر محیط تھی اور ان تمام امور کا احاطہ کئے ہوئے تھی اور یہ کتاب ایک ایسا کنز اور خزانہ تھی جو اپنے ماسوا تمام وجیز و وسیط یعنی مختصر اور درمیانہ درجے کی کتب سے مغنی اور بے پرواہ کر دینے والی تھی۔ فیہ کفایۃ اور میزان الاصول یعنی اصول و قواعد کی ترازو کو سیدھا اور درست رکھنے میں یہ کتاب بہت کافی تھی اور ان اصول کی مختلف اغصان کو چھانٹ اور مہذب کرکے پیش کرنے میں اس کے اندر پوری کفایۃ موجود تھی۔ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖ ❖

وھو نھایة مبانی فروع کی تحصیل اور اس کے ارکان کی تعدیل میں یہ کتاب نہایۃ اور انتہاء کو پہنچی ہوئی تھی مبانی سے مراد ادلہ اور دلائل ہیں جو فروع پر قائم ہوتے ہیں اور ان ادلہ کے ارکان وہی ارکان اربعہ کتاب و سنۃ اجماع و قیاس ہیں =

ثم قد سلك اس سے وجہ تصنیف پیش کر رہے ہیں اصل میں سوال یہ ہوتا تھا کہ جب یہ کتاب اتنی اوصاف اور فضائل کے ساتھ متصف تھی تو ہر طالب علم براہ راست اس سے مستفید ہو سکتا تھا تو پھر آپ کو کس ضرورت نے تلویح کی تصنیف پر مجبور کیا تو فرمایا کہ ثم قد سلک یعنی اسرار تحقیق کو منکشف کرنے میں اس نے منہاج بدیع اور طریق عجیب اختیار کیا تھا اور منار تدقیق کو بلند اور مرتفع کرنے میں غایۃ قصوی پر مستولی اور غالب ہوا تھا اور مع شریف اس کے ساتھ شریف زیادات موجود تھیں جن کو افکار کے ہاتھوں نے چھوا تک نہیں تھا۔ ولطیف نکات اور لطیف نکتے بھی اس کے اندر موجود تھے جن کے ساتھ اولوا الابصار نے لوگوں کے آذان کے رتق و بوجہ نہیں توڑے تھے یعنی اولوا الابصار سے ایسے نکتے لوگوں نے پہلے سنے ہوں ایسا نہیں تھا بلکہ مصنف کی ذہنی پیداوار تھے

و لہذا طار ؕ چونکہ یہ فضائل مذکورہ کی جامع تھی اس لئے اسے بڑی مقبولیت اور شہرت حاصل تھی اور اطراف و اقطار دنیا میں لیے اڑکر پہنچی جیسے امطار اور بارشیں کائنات کے کونے کونے میں پہنچتی ہیں اور امصار و بلاد میں امثال کیطرح یہ کتاب ضرب المثل ہوگئی اور آفاق و اکناف میں اس نے شہرت کا حصہ وافر حاصل کر لیا۔ لا اشتھار الشمس صرف ایسے نہیں جیسے شمس کو نصف نہار میں درجہ شہرت حاصل ہے بلکہ اس سے زیادہ شہرت حاصل تھی ولقد صادفت یہ تلویح کی وجہ تصنیف کا تمہ ہے صادفت ای وجدت۔ جتنازی مصدر میمی ہے بحذف مضاف ظرف ہے ای وجدت وقت اجتیازی بماوراء النھر جار مجرور متعلق ہے اجتیاز کیساتھ جو مجتاز کا مفہوم ہے کثیر من فضلاء یہ جار مجرور صادفت کے متعلق ہے افئدۃ بمعنی القلوب یہ مفعول ہے صادفت کا اور اگلے اس کے معطوفات اکباد، عقول وغیرہ سب مفعول بہ ہیں اپنے معطوف علیہ کے ساتھ مل کر تھوی الیہ ای تمیل الیہ واکباد جمع ہے کبد کی بمعنی جگر ھائمۃ علیہ ہام الرجل ای عطش ہائمۃ کے معنی عطشان کے ہونگے لیکن اس کے ضمن میں حریص کا مفہوم لے کر علیہ کے ساتھ متعدی کیا گیا معنی ہوگا

حریصۃ علی کشف الکتاب وعقولا مراد صاحب عقول ہیں جاثیۃ گھٹنے ٹیکنا یعنے
اہل عقول بین یدیہ یعنی اس کتاب کے سامنے گھٹنے ٹیکے ہوئے بیٹھے تھے
ورغبات یہ رغب فی الشیٔ سے ہے یعنی کسی شیٔ میں رغبت اور شوق کرنا۔
مستوقفۃ المطایا لدیہ یعنی رغبات اپنی سواریوں کو اس کتاب کے سامنے روکے
ہوئے تھے تاکہ اس کتاب سے فوائد وعطایا حاصل کریں تو رغبات کو تشبیہ دی اصحاب
المطایا کے ساتھ اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور قرینہ اس کے
لئے لفظ مطایا ہے جو اصحاب مطایا کے لئے لازم ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہوا اور مطایا یعنی سواریوں
کو مقصود کے سامنے روکنا یہ ملائمات میں سے ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ جہاں ذکر
مشبہ ہو اور مشبہ بہ متروک ہو اور تشبیہ مضمر فی النفس ہو تو اسکو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں
لوازماتِ مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کرنا یہ استعارہ تخییلیہ ہوتا ہے جو استعارہ مکنیہ کے
لئے قرینہ بنتا ہے اور ملائمات ومناسباتِ مشبہ بہ کا مشبہ کے لئے ثابت کرنا استعارہ
ترشیحیہ ہوتا ہے جیسے مخالب المنیۃ نشبت بفلاں منیۃ کو اپنے نفس میں تشبیہ
دی گئی سبع کے ساتھ منیۃ سے مراد تو موت ہے اور تشبیہ بالسبع مضمر فی النفس ہے یہ
استعارہ بالکنایہ ہے مخالب جو از لوازماتِ سبع ہے اس کا اثبات للمنیۃ جو کہ مشبہ ہے
یہ تخییلیہ اور انشاب جو لوازمات میں سے تو نہیں البتہ ملائمات میں سے ہے اسکا اثبات
ترشیحیہ ہے اور جہاں ذکر مشبہ بہ ہو اور ارادہ مشبہ کا ہو بالقرینۃ تو اسکو استعارۃ
مصرحہ اور تصریحیہ کہتے ہیں جیسے رأیت اسدا یرمی تو بقرینہ یرمی اسد سے مراد رجل
شجاع ہے۔ یہ ہے استعارہ مصرحہ۔ فتنبہ ـــــــ !!!

معتصمین فی کشف الاستار بالحواشی والاطراف

حواشی ہم معنی اطراف کے ہے مراد اس سے ماکتب علی الاطراف والجوانب یعنی اس
کتاب کے مستورہ دقائق کے کشف میں انہوں نے حواشی اور اطراف کو اخذ کر رکھا تھا
اور ان حواشی کے ساتھ معتصم یعنی تھامنے اور پکڑنے والے تھے جس سے پورے فوائد اور
دقائق منکشف نہیں ہو سکتے تھے اس لئے فرمایا کہ ـــــ قانعین فی بحارہ
عن اللئالی بالاصداف یعنی اس کتاب کے اسرار جو بمنزلہ بحار کے تھے ان
انمیں سے لئالی یعنی موتیوں کے بجائے اصداف پر قانع تھے یعنی حقیقی فوائد اور جواہر

تو ان حواشی سے منکشف نہیں ہوئے تھے البتہ غیر معتدبہ امور جو بمنزلہ اصداف کے غیر
مقصود تھے جو ان حواشی سے حاصل ہو رہے تھے ان پر انہوں نے قناعت کر رکھی تھی ۔
لاتحل انامل الانظار عقد معضلاتہ انامل انملہ کی جمع بمعنی راس الاصبع یعنی پورے
عقد جمع ہے عقدۃ کی بمعنی گرہ معضلات بمعنی مشکلات یعنی اس کے مشکلات میں جو گرہیں
لگی ہوئی تھیں انظار کے پورے انہیں حل نہیں کر سکتے تھے حل بمعنی کھولنا تو یہاں انظار کو
تشبیہ دی صاحب الانامل کے ساتھ یہ استعارۃ بالکنایہ ہوا اور اثبات انامل تخییلیہ اور حل
عقد ترشیحیہ ہوا۔ ولا یفتح بنان اہ روس الاصابع یعنی بیان کے پورے اس کے مغلق
دروازوں کو نہیں کھول سکتے تھے یہاں بھی بطور استعارہ بالکنایہ کے بیان کو ذی بنان کے ساتھ
تشبیہ دی جو مضمر فی النفس ہے بنان ذی بنان کے لیئے لازم ہے اسکا اثبات تخییلیہ
ہے اور فتح ترشیحیہ ۔ مشکلات کتاب کو بطور استعارۃ بالکنایہ کے تشبیہ دی ان خزائن
کیساتھ جنپر ابواب مغلقہ ہیں اور ابواب مغلقہ کا اثبات تخییلیہ ہے اور فتح ترشیحیہ ہے
جیسے پہلے استعارہ کے لیئے ترشیحیہ تھا۔ فلطائفہ بعد یعنی ان حواشی و انظار اور
بیان کے باوجود اس کتاب التنقیح مع التوضیح کے لطائف ابھی تک حجب الفاظ یعنی لفظوں کے
پردوں میں مستور اور پوشیدہ پڑے تھے ۔ وخرائدہ جمع خریدہ وہی الحبیبۃ
من النساء معانی لطیفہ کو تشبیہ بالخرائد دی ذکر مشبہ بہ اور ارادہ مشبہ استعارۃ مصرحہ
ہوا اور خیام ترشیح مجاز ہے یعنی یہ فوائد جو بمنزلہ خرائد کے تھے وہ اب تک مقصور فی
الخیام تھے عشاق حضرات انکے دیدار کے شوقمند تھے لیکن چونکہ خرائد اب تک مستور تھیں
اس لیئے کہا کہ۔ تری حوالیہا ھمما یعنی ان خیام خرائد کے گرد تم دیکھتے ہمم کو جنہوں
نے اپنی گردنیں اونچی کر رکھی تھیں دون الوصول الیہا کہ وہاں تک پہنچ نہیں سکتی
تھیں۔ واعینا ساھرۃ اور آنکھیں جن کی پتلیاں ان کے دیکھنے کے لیئے ہر وقت
بیدار تھیں لیکن دیکھنا نصیب نہیں ہو رہا تھا دون الوصل بطور حال کے اعینا کیساتھ
مرتبط ہے یعنی تری اعینا ساہرۃ الاحداق حال کونہا متجاوزۃ عن الوصل الیہا ای الی
اللطائف التی ہی بمنزلۃ الخرائد۔ اس فقرہ میں بھی ہمم کو بطور استعارۃ بالکنایہ کے تشبیہ دی
ذی اعناق کے ساتھ اعناق جو کہ لازم مشبہ بہ ہے اس کا اثبات تخییلیہ ہے اور استشراف
للمقاصد ترشیحیہ ہے ۔ فامرت بلسان الالہام۔ الہام القاء الخیر فی

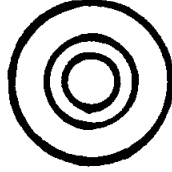
قلب الغیر کے معنی میں ہے اور یہاں الہام کو تشبیہ دی رجل متکلم بالخیر کے ساتھ یہ استعارہ
بالکنایہ ہوا اثبات لسان جو متکلم کے لئے لازم ہے اس کا اثبات تخییلیہ ہے یعنی مجھے لسان
الہام کے ساتھ امر ہوا یہ حقیقتا الہام تھا وہم من الاوہام نہیں تھا کس شی کا امر ہوا اسکو بیان کیا
ان اخوض الخوض الدخول فے الماء فی لجج فوائدہ لجج جمع ہے لجۃ کی جو معظم ماء
کے معنی میں ہے ۔ واغوص الدخول تحت الماء یعنی غوطہ لگانا علی غرر فرائدہ
غرر جمع ہے غرۃ کی بمعنی اکرم الشیئ واولہ ومنہ غرۃ قومہ ای سیدہم وغرۃ الشہر اولہ
فرائد جمع ہے فریدۃ کی بمعنی اکبر الدرر وفرائد الدرر کبارہا کانہا لا نظیر لہا فانہا فریدۃ
ووحیدۃ فی جنسہا او لکونہا منفردۃ فی صدفہا ۔ وانشر مطویات رموزہ
نشر کے معنی کھولنا اور پھیلانا مطویات تطویہ سے ماخوذ ہے تطویہ الثوب کپڑے
کو لپیٹنا اور تہہ کرنا رموز رمز کی جمع ہے بمعنی اشارات ۔ واظہر مخفیات کنوزہ
کنوز جمع ہے کنز کی بمعنی الخزائن ۔ واسہل مسالک شعابہ مسالک جمع ہے
مسلک کی اور شعاب جمع ہے شعب کی بمعنے طریق فی الجبل واذلل شوارد صعابہ
اذلل بمعنی اسخر یعنی مطیع اور تابعدار کرنا شوارد جمع ہے شاردہ بمعنی نافرۃ صعاب جمع ہے
صعب بمعنی سرکش و تندخو ان فقروں کا حاصل یہ ہے کہ مجھے لسان الہام کے ساتھ حکم ہوا کہ
اس کتاب کے فوائد کا جو معظم ماء ہے اس کے اندر داخل ہو جاوں اور اس کے اندر فوائد و
لطائف کے جو یکتا موتی اور جواہر پڑے ہیں غوطہ لگا کر انہیں نکالوں اور ظاہر کردوں اور اسکی
تہہ میں جو رموز و اشارات لپٹے پڑے ہیں ان کو پھیلاؤں اور اس کے پوشیدہ خزائن کو ظاہر
کردوں اور اس کے مشکل ترین راستوں کو سہل و نرم کردوں اور اس کے اندر جو فوائد بمنزلہ
وحشی جانوروں کے نفور اور صعاب ہیں جو کسی سے شکار نہیں ہو سکتے انکو مسخر اور
مذلل کردوں ۔ بحیث یصیر المتن ۔ یعنی بایں طور کہ میری اس جد و جہد سے متن
یعنی تنقیح مشروح ہو جائے اور اسکی شرح توضیح زیادہ واضح ہو جائے ——
فطفقت اقتحم طفق بمعنی شرع وجل والاقتحام الدخول فی امر بتکلف ومشقۃ ۔
موارد السہر موارد جمع ہے مورد کی بمعنی مقام ورود اور گھاٹ کو بھی کہتے ہیں
جہاں لوگ اور جانور پانی کیخاطر وارد ہوتے ہیں ۔ سہر بمعنی بیدار رہنے کے ہیں ——
فی ظلم الدیاجر بفتح اللام جمع ظلمۃ دیاجر جمع ہے دیجور کی بمعنی اللیل المظلم

اندھیری راتیں۔ واحتمل مکابد الفکر فی ظماء الھواجر احتمل بمعنی
مشقت کا اٹھالینا اور برداشت کرنا مکابد جمع ہے مکبد کی یا مکبد (بفتحتین) کی علی
خلاف القیاس بمعنی المشقۃ الظماء العطش الھواجر جمع ہاجرۃ وہی نصف النہار حین اشتد
الحر۔ راکبا کل صعب وذلول۔ الصعب الغیر المنقاد یعنی سخت مزاج اونٹ جو کسی
راکب کا منقاد اور مطیع نہ ہو اور ذلول مطیع اور منقاد اونٹ کو کہتے ہیں۔ لاقتناص
شوارد الاصول الاقتناص الاصطیاد یعنی شکار کردن شوارد بمعنی نوافر یعنی وحشی جانور
جو انسان سے نفرت کرتے ہیں اور مانوس نہیں ہوتے اس لفظ کے ساتھ اصول کے ان
مسائل و قواعد سے کنایہ کیا جو ناقابل حل تھے تو یہ فقرہ تمثیل پر مشتمل ہے یعنی شارح نے
علم الاصول کے مسائل دقیقہ اور نکات لطیفہ کے استحصال میں راتوں کی بیداری اور گرمیوں کی
مشقتوں کو برداشت کیا اور انظار شاقہ اور افکار دقیقہ کی تکالیف برداشت کیں۔ اس
حالت کو تشبیہ دی صیاد کی اس حالت کے ساتھ جو اسے وحوش کے شکار کرنے میں پیش
آتی ہے مثلاً ان کے موارد ماء میں انہیں تاکنا اور راتوں کو ان کے مرعی اور مساکن میں ان کا
مخفی طور پر تعاقب کرنا اور بعیر صعب و ذلول کی سواری اختیار کرنا تو اس حالت میں صیاد جو
مشقت برداشت کرتے ہیں شارح نے اسی کے ساتھ اپنی حالت شدیدہ جو ایسے اصول کے
دقائق اور لطائف کے حاصل کرنے میں لاحق ہوئی تشبیہ دی ہے۔

نازفا علالۃ الجد النزف استخراج ماء البیر کلہ یعنی کنویں سے پورے پانی
کو نکالنا۔ علالۃ بقیۃ اللبن فی الضرع یستعمل فی بقیۃ الشیٔ مطلقا یعنی ابواب و فصول کے مقاصد
کو پہنچنے کے لئے میں نے اپنی طرف سے جد و اجتہاد اور وسعت و طاقت تمام صرف کر دی اور
اپنی بچی کچھی طاقت بھی ادھر لگا دی۔ حتی استولیت۔ حتی کہ اس کتاب کے اسرار
کے بارہ میں غایۃ تصوری پر غلبہ حاصل کرلیا یعنی اس کے جمیع اسرار کو میں نے علمی لحاظ سے حاصل
کرلیا۔ واماطت الاماطۃ الازالۃ اور اس کے خرائد یعنی دقائق و فوائد لطیفہ جو بمنزلہ خرائد
کے تھے ان کے چہرے سے ارتیاب کے قناع اور پردے دور کر دیئے اور انکا پورا چہرہ
کھول کر سامنے کر دیا۔ ثم جمعت ھذا الشرح اس جد و جہد مذکورہ کے بعد
میں نے اس شرح کو جمع کیا جسکا علامتی نام "التلویح الی کشف حقائق التنقیح" رکھا
تلویح بمعنی تلمیع ہے یعنی کسی چیز کو چمکانا، روشن کرنا جیسے کہا جاتا ہے الاح البرق اذا لمع

والاح سہیل تلالا والاح بسیفہ لمع بہ کلویح یعنی حقائق تنقیح تک پہنچنے کے لئے یہ ایک
چمک اور جلا، ضیا رہے ۔ مشتملا ۔ یہاں سے کیفیت مصنف پیش کر رہے
ہیں یعنی میری یہ کتاب تلویح قواعد فن کی تقریر پر مشتمل ہوگی اور تحریر معاقد پر ـــ
معاقد سے مراد مقام گرہ ہیں یعنی مشکلات ، یہ کتاب ان مشکلات
کی گرہ کو کھول دے گی ۔ یا معاقد سے مراد مرابط ہیں یعنی وہ امور جنکو مقاصد کے
ساتھ شدید عقد و ارتباط ہے مراد اس سے مبادی مسائل ہیں جن پر مسائل کا
سمجھنا موقوف ہوتا ہے ۔ وتفسیر مقاصد الکتاب ۔ میری یہ شرح
مقاصد الکتاب یعنی مقاصد تنقیح و توضیح کی تفسیر پر مشتمل ہوگی اور تکثیر فوائد پر بھی یعنی
بہت سے فوائد واضح طور پر پیش کرونگا ۔ مع تنقیح جہاں مصنف نے بسط کلام
اور طول عبارت اختیار کیا ہے میں اس کا نقوح و خلاصہ پیش کرونگا ۔
و توضیح لما اقتصر ۔ جہاں مصنف ؒ نے صرف ضبط مرام اور اختصار بیان پر اکتفا
کیاہے میں اسکی توضیح کرونگا ۔ فی ضمن تقریرات ۔ یہ سب کچھ ایسی تقریرات
کے ضمن میں ہوگا جس کے ورود کے لئے اذان کے اصداف منفتح ہو جائیں گے جیسے
صدف کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بوقت بارش وہ منہ کھولدیتے ہیں بارش کا ایک
قطرہ لینے کے بعد بعض صدف بند ہو کر نیچے چلے جاتے ہیں ان میں بہترین اور بڑا موتی
بن جاتا ہے جسے فریدہ کہتے ہیں اور اگر وہ بہت سے قطرات لے لے تو پھر
چھوٹے چھوٹے موتی بن جاتے ہیں تو یہاں بھی شارح نے اشارہ کیا کہ کان جو بمنزلہ
صدف کے ہیں اور لطائف بمنزلہ بارش کے ہیں اگر اذان پوری طرح انہیں اپنے
اندر لے لیں تو پھر یہ موتی ہیں ثمینہ ۔ و تحقیقات ۔ یعنی یہ بضمن تحقیقات ہونگے جن کے
ادراک و علم سے اذہان کے اعطاف وپہلو خوشی سے جھومیں گے اہتزاز بمعنی ہلنا اور
حرکت کرنا جو مسرت اور خوشی سے ہو ۔ و توجیہات اور ایسی توجیہات کے ضمن
میں ہوگا جن کے سننے سے کسلان بھی نشاط میں آجائیں گے وتقسیمات یطرب
طرب کے معنی شدۃ فرح اور زیادۃ سرور کیوجہ سے جو خفت یعنی ہلکا پھلکا ہونا لاحق ہوتا
ہے ۔ الثکلان فاقد الاولاد یعنی ایسی تقسیمات کے ضمن میں پیش کئے جائیں گے
جس کے ساتھ ثکلان جو انتہائی غم میں ہوتی ہے وہ بھی فرحت اور سرور میں آجائے گی

معولاً فی متون الروایۃ معولاً ای معتمداً متون الروایۃ ای الروایۃ المحکمۃ
علی ما اشتہر من الکتب الشریفۃ۔ یعنی مقام استدلال میں روایات
محکمہ صحیحہ کے اوپر اعتماد ہوگا اور نوادر و شواذ روایات کی طرف توجہ اور التفات نہیں
کیا جائے گا۔ معرجاً فی عیون الدرایۃ۔ التعریج علی الشیٔ الاقامۃ والوقوف
علیہ یعنی ایک شیٔ پر ٹھہرنا اور اسی پر مقیم ہو جانا۔ عیون الدرایہ درایۃ بمعنی الفہم والتعقل
عیون جمع ہے عین کی جو بمعنی خالص و مخلص کے ہے یعنی خالص عقلیات میں ان نکات
لطیفہ پر وقوف و اقامہ اختیار کیجائے گی جو متقرر عند القوم ہونگے یعنی دلائل نقلیہ میں
متون الروایہ اور دلائل عقلیہ میں متقرر عند القوم پر اعتماد کیا جائیگا۔ وسیجد
الغائص۔ یعنی جو شخص بحار تحقیق میں غوطہ لگا سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ
کیجانب سے انوار توفیق کا بھی اسپر فیضان ہو تو اس شرح کے اندر جو جواہر تحقیق
اور درر تدقیق ودیعت رکھے ہیں دریافت کر لیگا اور پالیگا۔ الذی۔ یعنی یہ
میری کتاب التلویح ایسی کتاب ہے کہ اس کے حقائق سے قناع اور پردے نہیں
کھول سکتا۔ الا الماہر من علماء الفریقین مگر وہ شخص جو علمائے
فریقین یعنی احناف و شوافع کے علماء میں سے ماہر ہوگا۔ ولا یستاھل۔ اور اس کتاب
کے اندر جو دقائق ہیں انپر اطلاع حاصل کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا الا البارع مگر وہ شخص
جو فائق ہو فی اصول المذہبین اصول الاحناف و اصول الشوافع۔ مع
بضاعۃ من صناعۃ التوجیہ والتعدیل۔ اور اسکو متاع علمی فن
توجیہ و تعدیل سے بھی حاصل ہو یعنی علم الخلاف میں جو توجیہ و تعدیل کے قوانین ہیں
یہ بھی اسے حاصل ہوں۔ واحاطۃ بقوانین اور قوانین اکتساب و تحصیل یعنی
قوانین منطق جو تحصیل اور اکتساب مجہولات کے طریق کو واضح کرتے ہیں ان پر اسے پورا
احاطہ حاصل ہو۔ واللہ عز سلطانہ اور اللہ جسکی سلطنت عزیز و غالب ہے وہی
ولی اعانۃ اور تائید ہے۔ الملی ای القادر بافاضۃ الاصابۃ و
التسدید۔ یعنی صواب و سداد تک پہنچانا اسی کی قدرت میں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
وھو حسبی ونعم الوکیل یا تو نعم الوکیل کا عطف صرف لفظ حسبی پر
ہے اگرچہ یہ ظاہراً مفرد ہے لیکن معنیً جملہ ہے جو بتاویل یحسبنی ہے اور اس صورت

میں مخصوص بالمدح وہی ضمیر ہو گی جو حسبی کے لئے مبتدا اور راجع بسوئے اللہ تعالیٰ ہے۔ یا نعم الوکیل کا عطف سالم جملہ ہو حسبی پر ہے اور مخصوص بالمدح اس صورت میں محذوف ہوگا کہ در اصل نعم الوکیل اللہ ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں عطف الانشار علی الاخبار ہے کیونکہ نعم جو کہ افعالِ مدح میں سے ہے انشاء مدح کے لئے آتا ہے اور ہو حسبی یہ خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے کافی ہے تو یہ عطف بعض حضرات کے نزدیک غیر مقبول ہے الا یہ کہ ہو حسبی اخبار عن الکفایۃ نہ ہو بلکہ انشاء توکل علی اللہ ہو تو پھر عطف الانشاء علی الانشاء ہو جائے گا ۔ وزیادۃ التحقیق فی الخیالی ۔

اللّٰہم اغفر لکاتبہ ولمن سعیٰ فیہ ولوالدیہم ولمشائخہم اجمعین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا للہ تعالیٰ اولاً وثانیا ۝ ولمنان الثناء الیہ ثانیا ۝ وعلی افضل رسلہ محمد والہ مصلیا ۝ وفی حلبۃ الصلوات مجلیا ومصلیا ۝

حال من المستکن الخ یعنی لفظ حامدا ترکیبی لحاظ سے حال ہے اس ضمیر سے جو بسم اللہ کے متعلق یعنی ابتدیٔ میں مستکن اور مستتر ہے ای ابتدیٔ الکتاب حامدا ۔ ابتدیٔ کا مفعول ذکر کرکے اشارہ کیا کہ حقیقتاً بسم اللہ کی باظرف لغو صلہ ابتدی ہوکر واقع موقع المفعول بہ نہیں ورنہ تو معنی یہ ہوگا کہ شروع کرتا ہوں تسمیہ کو ۔ کتاب کی ابتدار تو بالتسمیہ نہ ہوئی حالانکہ مقصود ثانی ہے ۔ بلکہ درحقیقت بار کا متعلق متبرکا ہے جس کے اندر لفظ ابتدیٔ عامل ہے ۔ معنی یہ ہوگا کہ متبرکا بسم اللہ ابتدیٔ الکتاب ۔ اسی طرح حامدا حال ہوگا ابتدیٔ کی ضمیر مستکن سے اور یہ دونوں حال ابتدیٔ کی قیدیں ہونگی معنی ہوگا کہ اسم اللہ کیساتھ تبرک اور اللہ کے لئے حمد کرنے کی حالت میں ابتدائے کتاب کررہا ہوں ۔ **آثر طریقۃ الحال** ۔ یعنی اس مقام افتتاح اور ابتدار میں طریق متعارف جملہ اسمیہ الحمد للہ یا جملہ فعلیہ احمد اللہ بولنے کا تھا تو اس کو ترک کرکے طریق حال کو اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ **تسویۃ بین الحمد الخ** تاکہ حمد وتسمیہ کے درمیان تسویہ وبرابری رہے اور رعایۃ تناسب بھی برقرار رہے تسویۃ سے مراد تسویہ فی التقیید ہے یعنی حمد اور تسمیہ یہ دونوں ابتدار کی قید ہوجائیں اور وہ ان دونوں سے مقید ہوجائے اور رعایۃ تناسب سے مراد یہ ہے کہ دونوں قیدیں ایک ہی جنس سے ہوجائیں یعنی جیسے بسم اللہ متبرکا کے ساتھ متعلق ہوکر حال ہے اسی طرح تحمید بھی حامدا کی صورت میں حال ہوجائے تو اس وقت ابتدار مقید بقیدیں ہوجائے گا تو مقصود یہ ہوگا کہ ابتدار کے لئے یہ دونوں قیدیں ضروری ہیں ان کے بدون ابتدار معتبر نہیں ہے ۔ **فقد روی فی الحدیث الخ** یہ تسمیہ اور تحمید میں مساواۃ کرنے کی وجہ پیش کررہا ہے مقصد یہ ہے کہ حدیث میں چونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں کو ابتدائے فعل میں ضروری قرار دیا گیا ہے اس لئے اس تسویہ فی التقیید کو اختیار کیا اور ان دونوں کو بصورت حال ابتدار کی قید بنادیا ۔ **فحاول ان یجعل قیدا الخ** یہ تفریع علی التسویۃ ہے **حالا عنہ** ۔ یہ متفرع ہے رعایۃ للتناسب پر یعنی حال بناکر دونوں کے اندر تناسب کو برقرار رکھا کہ یہ قیود ایک ہی جنس سے ہوں ۔ **الا انہ قدم الخ**

دفع ہے اس اشکال کا کہ مصنفؒ نے ترتیب ذکری کے اندر تسمیہ کو مقدماً ذکر کیا ہے اور حمد کو مؤخراً یہ تو تسویہ کی جو قصد کی تھی اس کے خلاف ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ لان النصین متعارضان الخ یعنی دونوں حدیثیں ظاہراً آپس میں متعارض ہیں کیونکہ ایک حدیث ابتداء بالتسمیہ کو ضروری قرار دیتی ہے اور دوسری ابتداء بالتحمید کو اور دونوں پر بیک وقت عمل کرنا مشکل ہے اذ الابتداء باحد الامرین الخ کیونکہ ایک امر کے ساتھ ابتداء دوسرے کے ساتھ ابتداء کرنے کو فوت کر دیتا ہے لہٰذا ہمارے لئے یہی ممکن ہے کہ ایک کو دوسرے پر مقدم کریں اس کے ساتھ ابتداء حقیقی ہو جائے گی دوسرے کے ساتھ اضافی یعنی بانسبت ماسوی الاول کے باقی رہی یہ بات کہ کس کے ساتھ ابتداء حقیقی ہونی چاہئے تو اس کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ مصنفؒ نے تقدیم تسمیہ کر کے اس کے ساتھ ابتداء حقیقی کی اور حمد کے ساتھ اضافی کیونکہ کتاب مجید پر عمل کرنا اسی کا متقاضی تھا کیونکہ قرآن مجید میں تسمیہ مقدم علی التحمید ہے اور اجماع امت بھی اسی پر منعقد ہے کہ وہ بھی اپنے افعال ذی بال میں تسمیہ کو مقدم علی التحمید کرتے ہیں۔ وترك العاطف یعنی جب تسمیہ اور حمد دونوں بصورت حال ہیں تو ان کے درمیان حرف عاطف کیوں استعمال نہیں کیا مثلاً فحامداً یا وحامداً بولتا اور اس کا عطف متبرکاً پر ہو جاتا جو بسملہ کی باجارہ کا متعلق ہے تو اس کا جواب دیا لئلا یشعر بالتبعیۃ یعنی حرف عطف اس چیز کی طرف مشعر ہوتا کہ ادائیگی حمد بالتبع ہے مقصود بالذات نہیں ہے کیونکہ تابعیۃ فی اللفظ تابعیۃ فی المعنیٰ پر دال ہوتی ہے تو اس صورت میں جو تسویہ بین التسمیہ والتحمید مقصود تھا وہ مختل اور منتقض ہو جاتا ولا یجوز ان یکون حامداً الخ یعنی لفظ یقول جو یقول لما وفقنی کے اندر مذکور ہے اس کے فاعل سے حامداً کو حال بنانا صحیح نہیں ہے۔

لان قولہ وبعد فان العبد الخ یعنی مصنفؒ کے نزدیک نسخہ مقروءہ کی جو عبارت ہے فان العبد المتوسل الخ اس سے مانع ہے اولاً یہ کہ اِنّ مکسورہ چونکہ صدارۃ کلام کو تقاضا کرتا ہے اس لئے اس کا مابعد اس کے ماقبل میں عمل نہیں کر سکتا اور لفظ یقول لفظ انّ کے بعد مذکور ہے اور حامداً پہلے جب یہ عمل نہیں کر سکتا تو حامداً اس کے فاعل سے حال نہیں ہو سکتا اور ثانیاً یہ کہ بعد کا مضاف الیہ منوی ہے یعنی بعد الحمد والصلوٰۃ تو اس صورت میں معنیٰ یوں ہو جائے گا۔ بعد الحمد والصلاۃ یقول حامداً جو کہ خلافِ مقصود ہے۔ ثالثاً یہ کہ وبعد کی واو عطف اثناء معطوف میں آجائے گی کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں ہو جائے گی وبعد یقول العبد حامداً حالانکہ متن میں حامداً پہلے اور وبعد اس کے مابعد میں ہے تو معطوف کا کچھ حصہ عاطف

سے پہلے چلا گیا اور کچھ بعد میں اور یہ صحیح نہیں ہے واما علی النسخۃ القدیمۃ نسخہ قدیمہ کی عبارت یوں ہے" محلیا و مصلیا یقول العبد المتوسل تو اس نسخہ میں کوئی صارف اور مانع موجود نہیں ہے لہٰذا پھر ظاہر یہی ہے کہ حامدا یقول کے فاعل سے حال ہے اما تفصیل الحمد بقولہ اولا و ثانیا یعنی مصنفؒ نے جو حمد کی تفصیل اوّلاً و ثانیاً کے ساتھ کی ہے شارح نے اس تفصیل کے تین وجوہ پیش کئے ہیں الاول ان الحمد یکون یعنی حمد نعمۃ پر بھی ہوتا ہے اور غیر نعمۃ پر بھی کیونکہ حمد میں وصول نعمت من المحمود الی الحامد شرط نہیں جیسے نعمۃ واصلہ پر حمد ہوتا ہے ایسے بغیر النعمۃ الواصلہ بھی حمد ہوتا ہے تو اولاً کے ساتھ اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کمال ذات یعنی علی ذاتہ الکاملہ اور صفات عظیمہ پر مستحق حمد ہے کیونکہ اللہ تعالےٰ کی ذات فی حد ذاتہٖ کامل اور ہر قسم کے عیوب و نقائص سے منزّہ ہے اور پھر صفاتِ عظیمہ کے ساتھ متصف ہے جو اس کے کمالِ ذاتی پر دال ہیں اس لحاظ سے وہ اوّلاً مستحق ہے اور پھر ثانیاً اس وجہ سے مستحق ہے کہ اس کی جانب سے جمیل نعمتیں اور جزیل انعامات جو عباد کی طرف پہنچ رہی ہیں اور علی الخصوص مصنفؒ پر جو انعام فرمایا کہ اس کتاب کے تالیف کرنے کی توفیق عطا فرمائی اس لحاظ سے وہ ثانیاً مستحق ہے تو اوّلاً کمال ذاتی پر حمد ہوا اور ثانیاً منعم اور انعامات عطا فرمانے کی وجہ سے استحقاق حمد ہوا پہلا بلا نعمت ثانی علی النعمۃ ہوا۔

الثانی ان نعم اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کی نعمتیں باوجود کثیر اور لا متناہی ہونے کے ان کا رجوع ایجاد و ابقاء اوّلاً یعنی ایجاد و ابقاء فی عالم الدنیا اور ایجاد و ابقاء ثانیا یعنی ایجاد اور ابقاء اخروی کی طرف ہے لہٰذا ان دونوں قسموں پر حمد کر رہا ہے اوّلاً کے ساتھ اول پر اور ثانیاً کے ساتھ ثانی پر اور اس کے اندر ان سُوَر قرآن کی تأسی اور اقتدا کر رہا ہے جن کی افتتاح تحمید سے ہے وہ پانچ سورتیں ہیں پہلی فاتحہ جو اُم القرآن ہے اس کے اندر ان جمیع اقسام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ایجاد اوّل کی طرف رب العالمین کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ اخراج من العدم الی الوجود اعظم تربیۃ ہے اور الرحمٰن الرحیم کے ساتھ ابقاء اوّل کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ ان کا مفہوم ہے المنعم بجلائل النعم ودقائقھا کما ہو مذکور فی البیضاوی اور ان ہی نعمتوں پر نوع انسان کا بقا فی الدنیا موقوف ہے اور مالک یوم الدین میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے اور ایاک نعبد کے ساتھ ابقاء ثانی کی طرف اشارہ کیونکہ توحید اور عبادت کے جو منافع ہیں ان کا حصول فی الآخرت ہوگا جس کے نتیجہ میں وصول الی الجنۃ ہوگا جو رحمۃ وسیعہ کا مظہر ہے۔ دوسری سورۃ جس کی افتتاح بالتحمید ہے وہ انعام ہے اور تیسری کہف سورۃ انعام

میں ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ اور دوسری آیت میں ہے هُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ طِیْنٍ الاٰیة یہ سب کچھ ایجاد اول کی طرف اشارہ ہے اور سورۃ کہف میں ابقاء اول کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِہِ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّہٗ عِوَجًا۔ کیونکہ نظام عالم اور نوع انسانی کی بقاء فی الدنیا نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اور کتاب اللہ العزیز کے بسبب ہے۔ اور چوتھی سورۃ جس کی افتتاح تحمید سے ہے وہ سورۃ سبا ہے اور پانچویں سورۃ ملائکہ جسے فاطر کہتے ہیں توسبا میں ایجاد ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ وقال الذین کفروا لا تأتینا الساعة قل بلیٰ وربی لتأتینکم الاٰیة میں اثبات حشر اجساد ہے اور منکرین ساعۃ پر رد ہے اور سورۃ ملائکہ فاطر میں ابقاء ثانی کی طرف اشارہ ہے بقولہ تعالیٰ جاعل الملائکة رسلاً ۔ فالمراد بہ علیٰ ماقیل اشارة الی تلقی الملئکة لاہل الجنة بالتسلیم واستقبالہم بالتبجیل والتکریم۔

الثالث الملاحظة لقولہ تعالےٰ ولہ الحمد الخ قرآن مجید میں سورۃ قصص کے اندر لہ الحمد ہے ولہ الحمد واو کے ساتھ نہیں ہے۔ اس وجہ ثالث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت کے لحاظ سے اوّلاً دار اولیٰ یعنی دار دنیا میں وہ مستحق حمد ہے بوجہ اس کے کہ دنیا میں اس کے کمال کی معرفت حجت قویہ کے ساتھ حاصل ہے اور اس کے نوال وعطایا عباد تک پہنچ رہے ہیں اور ثانیاً وہ مستحق حمد فی الاخرة ہے۔ علیٰ مایشاھد الخ یعنی اوپر اس نعمت کے کہ جو بصورۃ مشاہدۂ کبریائیت کے ظاہر ہوگی اور جو ایسی نعمتوں کا مشاہدہ اور معائنہ ہوگا جو لاعین رأت ولا اذن سمعت و لاخطرت علیٰ قلب بشر والیہ ای الی قولہ وفی الآخرة علیٰ مایشاہد من کبریائہ۔

فان قلت قد وقع منشأ سوال وجہ ثالث ہے کہ جب حمد علی الکبریا والنعماء فی الدارین ہوچکا توپھر ولعنان الثناء الیہ ثانیاً کی مراد کیا ہوگی کیونکہ تمام قسم کے حمد جو کہ ثناء علی اللہ ہے یہ جب توجیہ ثالث کے لحاظ سے ہوچکے تو باقی کیا رہا ہے جس کے لئے لعنان الثناء الیہ ثانیاً کہا۔ منشاء سوال وجہ اول نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کے اندر حمد فی دار الآخرة کا تعرض نہیں ہے اور ثانی بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کے اندر حمد علی الکبریا کے ساتھ تعرض نہیں ہے۔

قلتُ خلاصہ جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ہے باری تعالیٰ کی عظمت اور تعظیم کی قصد اور اس کی طرف قرب حاصل کرنے کی نیت اور ارادہ ان تمام اشیاء کے ساتھ جو اس تعظیم اور تقرب کے لئے صلاحیت رکھتی ہیں خواہ از قسم اقوال ہوں یا افعال جوارح اور قلب کے اور صرف اموال ان

تمام اشیاء کو اللہ تعالیٰ کی طرف منعطف اور مائل کرنا مراد ہے تو یہ جمیع انواع عبادات کی طرف اشارہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی نعمتیں مستوجب ہیں کہ ان پر شکر بالقلب واللسان والجوارح ادا کیا جائے اور حمد تو صرف لساناً ہوتا ہے باقی انواعِ شکر کو شامل نہیں تھا باقی رہا یہ سوال کہ ثناء بھی تعریف باللسان ہے جیسے حمد تو اس کا اندفاع یوں کیا جاتا ہے کہ یہ درحقیقت کنایہ ہے کیونکہ جو شخص بقصد تعظیم اپنی ان تمام اشیاء کو جو صالح للتعظیم ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف موڑتا ہے یہ ملزومات ہیں اور عنان الثناء الیہ ثانیاً یہ اس کا لازم ہے تو اطلاق لازم ہوا اور ارادہ ملزوم یعنی قصدِ تعظیم بہذہ الاشیاء اور انتقال من اللازم الی الملزوم کو کنایہ کہتے ہیں تو یہ مفہوم عمومی لعنان الثناء من جمیع الجہات الیہ تعالیٰ ثانیاً ای صارفاً سے ادا ہو سکتا ہے۔ جو حامداً سے ادا نہیں ہو رہا تھا۔

وفیہ اشارۃ یعنی اس کے اندر دھر اشارہ ہے کہ جو شخص علوم اسلامیہ میں شروع ہو رہا ہے وہ مخلوق سے اعراض کرتے ہوئے ثناء وستائش کی تمام باگیں جمیع جہات سے موڑ کر خالق تعالیٰ کے ساتھ مختص کر دے۔ فان قلت من شرط الحال اس سوال کا منشا قول شارح فیہ اشارۃ الی ان الآخذ ہے خلاصہ یہ کہ یہ اشارہ اس وقت متمم ہو سکتا ہے جبکہ مصنف کا شروعِ کتاب ان اشیاء یعنی حمد اور صرفِ ثناء وغیرہ کے ساتھ مقارن ہو حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ حامداً وغیرہ کو ابتدء سے حال ہو کر اس کی قیود بن جائیں حالانکہ حامداً وغیرہ کو ابتدء سے حال بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ حال کے لئے مقارنۃ للعاملِ شرط ہے یہاں تو ابتداء بالتسمیہ ہو چکی ہے اور مشروع فیہ تو اسم اللہ ہوا نہ کہ کتاب اور ابتداء بالشئ امر آنی ہے لہٰذا حمد وغیرہ جو زمانی اشیاء ہیں تو ان کی مقارنۃ ابتدائے آنی سے کیسے ہو سکتی ہے جو کہ تسمیہ سے ہو چکی ہے۔ قلتُ لیس الباء خلاصۂ جواب یہ ہے کہ بسم اللہ کی باء ابتداء کا صلہ اور متعلق نہیں ہے جس سے اسم اللہ کا مشروع فیہ ہونا لازم آئے بلکہ یہ باء جارہ متبرکاً سے متعلق ہو کر ابتدء الکتاب سے حال ہے اور ابتدئ کا مفعول الکتاب ہے اور یہاں ابتداء سے ابتداء عرفی مراد ہے جو شروع فی التصنیف سے لے کر شروع فی بحث المقاصد تک ممتد ہوتا ہے لہٰذا اس ابتداء کے ساتھ تبرک بالتسمیہ اور حمد وصلوٰۃ بصورت متبرکاً باسم اللہ حامداً مصلیاً حال ہو کر یہ تمام اشیاء مقارن ہیں۔

فان قلت علی الوجہ الثالث یعنی وجہ ثالث جس کے اندر حامداً اوّلاً سے حمد فی الدنیا اور ثانیاً سے فی الآخرۃ مراد ہے اس سے لازم آتا ہے کہ حامداً ایک ہی لفظ ہے اوّلا کی صورت میں اس سے حمد بالفعل مراد ہوگا جو ابتداء کتاب کے ساتھ مقترن ہے اور ثانیاً کے اندر اس حامداً سے حمد بالفعل مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حمد اخروی ابتداء بالکتاب کے ساتھ مقترن نہیں ہو سکتا حالانکہ حال کے لئے مقارنت مع العامل شرط ہے

تولامحالہ ثانیا میں اسی حامدًا سے نادیًا وعازما علی الحمد مراد ہوگی تو ایک ہی لفظ سے بیک وقت حقیقت اور مجاز مراد ہوا کیونکہ حمد بالفعل حامدًا کا حقیقی معنیٰ ہے اور عزم علی الحمد حمد کا مجازی مفہوم ہوسکتا ہے تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو باطل ہے قلتُ یجعل الخ خلاصہ جواب یہ کہ ثانیًا کے ساتھ اور لفظ حامدًا محذوف ہے جو کہ بمعنیٰ نادیا وعازما علی الحمد ہے اصل عبارت یوں ہوگی حامدًا للہ تعالیٰ اوّلاً وحامدًا ثانیا لہٰذا ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد نہیں ہے بلکہ الگ الگ لفظ سے ہے۔

وعلی افضل رسلہ مصلیا لما کان الخ حمد کے بعد صلوٰۃ علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لے آنے کی وجہ پیش کر رہا ہے خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جو نعمتیں عباد تک موصول ہوئی ہیں ان سب سے افضل واعظم نعمت دین الاسلام ہے کیونکہ اس ہی کے ذریعہ دنیاوی کامیابی کے علاوہ دار السلام کی نعمتوں تک وصول حاصل ہوگا اور یہی دین اسلام عباد تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اور توسط سے موصول ہوا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ بعد الحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں صلوٰۃ و دعا پیش کی جائے اس لئے حمد کے بعد صلوٰۃ پیش کی وفی ترك التصریح الخ مصنفؒ کے نزدیک جو نسخہ توضیح مقروّہ اور مقررہ ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم مقدس کی تصریح نہیں ہے صرف افضل رسلہ کی وصف مذکور ہے تو اس ترک تصریح کے شارح نے دو وجوہ پیش کئے ہیں۔

اوّل یہ کہ تنویہؓ بشانہ ای تعظیمؒ لشانہ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کو ظاہر کرنے کی خاطر تصریح بالاسم ترک کر دی کیونکہ اولوالعظم اور صاحبِ عظمت حضرات کا نام نہیں لیا جاتا بلکہ اوصافِ جلیلہ کے ذکر کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ ثانیًا یہ کہ تنبیہ یعنی اس امر پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الرسل ہونا ایک امر واضح اور جلی ہے جو کسی ایک پر مخفی نہیں لہٰذا اس وصف سے کسی غیر کی طرف ذہن جا ہی نہیں سکتا اور تصریح بالاسم کے تعیین کی ضرورت وہاں ہوتی ہے جہاں وصف کے ساتھ مقصود کے سمجھنے میں اشتباہ ہو جب یہاں اشتباہ نہیں بلکہ یہ وصفِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے متعین فی العرف ہے اس لئے تصریح بالاسم ضروری نہیں ہے والحلبۃ الخ یعنی حلبہ ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے جو مختلف اطراف سے میدان میں مسابقت اور دوڑ میں مقابلہ کرنے کے لئے جمع کئے جاتے ہیں لیکن یہاں بطور مجاز مرسل کے مضمار یعنی وہ میدان مراد ہے جس میں گھوڑے دوڑائے جاتے ہیں علی طریقۃ اطلاق الحال وارادہ المحل والمجلّی ھو السابق مصنف نے جو مجلیًا ومصلیا کہا ہے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ مجلی اس فرس کو کہتے ہیں جو میدانِ دوڑ میں سب گھوڑوں سے آگے نکل جائے اور مصلی اس کو کہتے جو اس سابق فرس کے ساتھ پیچھے رہے اس قدر کہ راسہ ای راس المصلی عند صلویہ

ای صلوی المجلی اور صلوین سرینوں کو کہتے ہیں یعنی مصلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کا سر دوڑ و مسابقت میں سابق گھوڑے کے سرینوں کے برابر رہے و معنی ذالک یعنی میدان صلوات میں مجلی اور مصلی ہونے سے مراد صرف تکثیر صلوات ہے یا مجلی کے ساتھ صلواۃ علی النبی علیہ السلام کی طرف اور مصلی کے ساتھ صلواۃ علی الآل والاصحاب کی طرف اشارہ ہے چونکہ صلواۃ علی النبی علیہ السلام قصدًا اور اولًا و بالذات ہوتی ہے لہٰذا وہ بدرجہ مجلی کے ہوگی اور آل پر ضمناً و تبعاً اور بالعرض ہوتی ہے لہٰذا وہ ثانی درجہ پر ہوکر بمرتبہ مصلی ہوگی۔

ثم لایخفی حسن مافی قرائن یعنی حمد و صلوٰۃ کے فقروں میں جو تجنیس موجود ہے اس کا حسن مخفی نہیں ہے بلکہ حسن ظاہر ہے تجنیس اس کو کہتے ہیں کہ دو لفظ ایسے اطلاق کئے جائیں جو صورۃً مجانس ہوں اور معنیً مختلف جیسے حمد کے فقرات میں لفظ ثانیا دو مرتبہ مذکور ہے پہلے کا معنی دوسری بار کا ہے اور دوسرا بمعنیٰ صارفًا یعنی ثناء کی باگ کو موڑنے والا اور اسی طرح صلوٰۃ کے فقرات اور قرائن میں بھی تجنیس موجود ہے کہ لفظ مصلیا دو بار مذکور ہے پہلا بمعنی صلوٰۃ و درود بھیجنے کے معنی میں ہے اور دوسرے سے مراد وہ فرس ہے جو ثانی مرتبہ میں رہتا ہے دوڑ کے میدان میں۔ وما فی القرینۃ الثانیۃ الخ قرینہ ثانیہ یعنی ولعنان الثناء الیہ ثانیا میں جو استعارات ہیں ان کا حسن بھی مخفی نہیں ہے اس عبارت میں استعارہ بالکنایہ جسے استعارہ مکنیہ کہتے ہیں موجود ہے اور اسی طرح استعارہ تخیلیہ اور ترشیحیہ بھی مذکور ہے جب صرف مشبہ کا ذکر کیا جائے اور تشبیہ مضمر فی النفس ہو اسے استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں اور اس تشبیہ مضمر پر بطور قرینۂ دالہ کے لازم مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جاتا ہے یہ استعارہ تخییلیہ ہوتا ہے اور اگر ملائمات و مناسبات مشبہ بہ کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوتا ہے تو اس فقرۂ ثانیہ میں ثناء کو فرس ذی عنان کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور وجہ تشبیہ ایصال الی المقصود ہے اور ذی عنان کے لئے عنان لازم ہے جو ولعنان الثناء میں ثناء کے لئے ثابت کی گئی ہے یہ تخییلیہ ہے اور صرف الی المقصود یہ ملائمات مشبہ بہ سے ہے جو بقولہ ثانیاً ثابت للثناء ہے یہ ترشیحیہ ہے۔

وما فی الرابعۃ من التمثیل تمثیل اس کو کہتے ہیں کہ چند ملی جلی اشیاء سے ایک ہیئۃ انتزاعیہ منتزع کرکے اس کو تشبیہ دی جائے دوسری ہیئۃ منتزعہ کے ساتھ جو وہ بھی چند اشیاء ملی جلی سے ماخوذ ہو تو یہاں فقرۂ رابعہ میں ایسے ہے کہ مقام صلوٰۃ میں مصنفؒ اور دیگر مصلین جو صلوٰۃ علی الرسول میں سعی بلیغ کر رہے ہیں اور ان میں ان کے مراتب مختلف ہیں کوئی سابق ہے کوئی مسبوق اس سے جو ہیئۃ منتزعہ

ہے اس کو تشبیہ دی گئی ہے اس ہیئۃ منتزعہ کے ساتھ جو ماخوذ ہے اس میدان مسابقت سے جس میں مختلف گھوڑے دوڑ رہے ہیں کوئی مجلی ہے اور کوئی مصلی اور کچھ اس سے پیچھے بھی ہوں گے اسی طرح مصنفؒ نے اپنے آپ کو مجلی اور مصلی قرار دیا اور دوسروں کو مسبوق یہ ہے تمثیل جس کو تشبیہ مرکب اور مؤلف بھی کہتے ہیں۔ تقدیم المعمولات الخ قرائن ثلث سے الیہ ثانیا کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا کیونکہ وہ تقدیم حصر کے لئے ہے جیسے کہ شارح نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ "ینبغی ان یعرض عن جانب الخلق و یصرف اعنۃ الثناء من جمیع الجہات الی جانب الحق تعالیٰ و تقدس عالما بانہ المستحق للثناء وحدہ" البتہ علی افضل رسلہ کی تقدیم اور اسی طرح فی حلبۃ الصلوات کی تقدیم حصر کے لئے نہیں ہے کیونکہ افضل الرسل علیہ الصلوٰۃ والسلام کے علاوہ باقی انبیاء کے اسمائے گرامی پر علیہ الصلوٰۃ والسلام کہنا پڑتا ہے اور اسی طرح صرف حلبۃ الصلوات کے اندر بھی مسابقت نہیں بلکہ باقی خیرات وحسنات کے اندر مسابقت ہونی چاہیئے۔ سَابِقُوْا اِلٰی مَغْفِرَۃٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ الآیہ تو یہ تقدیمات صرف سجع بندی اور اہتمام مقام کی غرض سے ہیں۔

وان انتصاب اولا و ثانیا یعنی اولاً وثانیاً اس مقام پر منصوب علی الظرفیۃ ہیں یعنی فی الاوقات الاولیۃ والثانویۃ۔ واما التنوین فی اولاً یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ لفظ اوّل اسم تفضیل ہے جیسے کہ شارح نے اس کے نظائر سے استدلال کیا ہے تو اس وقت لفظ اوّل میں وصفیۃ اور وزن فعل موجود ہے تو غیر منصرف ہوگا تو اس پر تنوین کا لانا کیسے صحیح ہوسکتا ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا لانہ ظرف یعنی یہ وصفیۃ کے معنی میں نہیں بلکہ بطور ظرفیۃ کے مذکور ہے جو بمعنی قبل کے ہے یہی مراد ہے صحاح کی کہ جب اس کو بطور وصفیۃ کے استعمال کیا جائے تو اس کو غیر منصرف کیا جائے گا اور کہا جائے گا لقیتہ عاما اول اور جب اس کو صفۃ قرار نہ دیا جائے بلکہ ظرفیۃ کے طور پر استعمال ہو تو منصرف ہوگا اور کہا جائے گا لقیتہ عاما اوّلاً بالتنوین پہلی صورت میں اس کا معنی ہوگا اول من ہذا العام یعنی اس سال کی بنسبت جو پہلا ہے اور ثانی صورت میں معنیٰ ہوگا قبل ہذا العام یعنی اس سال سے سابقہ مدت میں مثلاً اس وقت سال چودہ سو آٹھ ہجری ہے تو پہلی صورت کے لحاظ سے اوّل من ھذا العام مراد ہوگا یعنی صرف چودہ سو سات ہجری اور ثانی صورت میں قبل ھذا العام یعنی اس سال سے پہلے والے برس خواہ وہ سات ہو یا چھ ہو یا پانچ و چار جو اس سابقہ مدت میں گذر چکے ہیں تعیین نہیں ہے۔ سعد جدہ فیہ ایہام فن بدیع میں ایہام اس کو کہتے ہیں کہ ایسا لفظ ذکر کیا جائے جس کے دو معنی ہوں ایک قریب اور دوسرا بعید اور مراد بعید ہو تو کہا جاتا ہے کہ جد کا معنی ابوالاب قریبی ہے اور بخت بعیدی اور یہاں بمعنی بخت ہے کیونکہ

یہ مقام دعا ہے اس لئے معنی بخت مراد ہونا چاہیئے اور متعارف عند العامۃ یہ ہے کہ ایسا لفظ استعمال کیا جائے جس کے دو معنیٰ ہوں اور ان میں سے کوئی ایک مطلقاً مراد ہو قرب و بعد کا سوال عند العامہ نہیں تو پھر اس عبارت کا محمول علی الایہام ہونا ظاہر ہے۔ وفقنی اللہ التوفیق جعل الاسباب موافقۃ اصطلاح شریعت میں موافقت للمطلوب الخیر کی قید کی جاتی ہے اگر مطلوب شر کے اسباب مہیا اور متوافق ہو جائیں تو اصطلاح شریعت میں اسے خذلان کہتے ہیں اس لئے وفقہم اللہ کے مقابلہ میں خذلہم اللہ کہا جاتا ہے

ویعدی باللام یعنی مفعول ثانی کی طرف اس کا تعدیہ باللام ہوتا ہے نہ کہ بالباء مصنفؒ نے یہاں اسے متعدی بالباء کیا ہے تو یہ تعدیہ یا تو مبنی علی التسامح ہے یا علی التضمین لمعنی التشریف ای شرفنی اللہ تعالیٰ بتالیف تسامح کا معنی ایک لفظ کو معنی حقیقی کے غیر میں استعمال کرنا بغیر کسی علاقہ مقبولہ کے اور بغیر قرینہ دالہ کے صرف اعتماد علیٰ ظہور الفہم ہوتا ہے اور تضمین یہ ہوتی ہے کہ ایک لفظ ذکر کرکے اس کے ساتھ حقیقی معنیٰ مراد لیا جائے اور اس کے ساتھ ایک دوسرا معنیٰ تبعًا لفظ آخر کے ساتھ مراد ہو جو وہ مذکور نہیں صرف اس کا متعلق اور صلہ ذکر کرکے اس محذوف پر دلالت کرائی جاتی ہے جیسے یہاں وفقنی سے حقیقی معنی توفیق کا مراد ہے لیکن اس کے تابع معنی تشریف بلفظ شرفنی بھی مراد ہے جو غیر مذکور ہے۔ اس پر صرف اس کا صلہ یعنی حرف باؔ لا کر دلالت کرائی گئی ہے اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ایک لفظ کے ساتھ دو معنیٰ کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے لیکن دوسرا لفظ ضمناً مراد ضرور ہوتا ہے تاکہ ایک ہی لفظ کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے۔ کثیرا ما یتسامح الخ اس تسامح پر بلا وجہ محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے جبکہ باب تضمین بہت وسیع ہے کما قال ابن جنی "لو نقلت تضمینات العرب لاجتمعت مجلدات" ہاں اگر کہیں تضمین نہ ہو سکے تو مجبورًا تسامح پر محمول کیا جائے گا لہٰذا شارح کا تسامح بالکثرۃ کا التزام علی المصنفؒ بلا وجہ ہے قال المصنف بتالیف تنقیح الاصول یہاں سے مصنفؒ توضیح کی وجہ تصنیف پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تنقیح الاصول کے تالیف کی توفیق عطا فرمائی تو میرا ارادہ ہوا کہ اس کے مشکلات کی تشریح کروں اور مغلقات کی توضیح اور تنقیح کے ان مقامات کے حل کرنے سے اعراض کروں گا کہ جن کا حل کرنا بجز اطناب کے اور کچھ نہیں ہوگا کیونکہ وہ مقام خود واضح ہیں اور جو شخص ایسے مقامات کو بھی نہیں سمجھ سکتا بلکہ اطناب کا محتاج ہے تو ایسے شخص کو میری اس کتاب میں نظر کرنا حلال نہیں ہے۔

واعلم انی لما سودت تفصیل کرتے ہوئے فرما رہے ہیں کہ جب میں نے اپنی کتاب تنقیح الاصول کا مسودہ تیار کر لیا تو بہت سے اصحاب نے جلدی سے اس کا انتساخ یعنی نقل کرکے بحث و تبحیث شروع کر دی اس کے بعد نظر ثانی مصنفؒ نے کی تو عبارت کے اندر خود مصنفؒ کی جانب سے کچھ تغیرات اور

محو و اثبات واقع ہوا جس کو مصنف رحمہ اللہ نے ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشيء من المحو والاثبات کے ساتھ خود بیان فرمایا ہے فكتبت تو اس شرح میں متن تنقیح کی عبارت اس طریقہ پر لکھی جو نظر ثانی کی بعد متقرر اور ثابت ہوئے تاکہ سابقہ نسخ مکتوبہ کو بھی اس نمط و طریق کی طرف تبدیل کیا جائے۔ ثم لما تیسر اتمامہ وفض بالاختتام ختامہ شارح علامہ نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا فض من فضضت الخ ای فتحتہ اصل میں فض کا معنی ہوتا ہے کسی شیٔ کو توڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کرنا اختتام سے مراد ہے اختتمت الکتاب یعنی بلغت آخرہ اور ختام اسی مٹی اور لاک کا نام ہے جس پر مہر ثبت کر کے ایک شیٔ کو سربمہر کیا جاتا ہے چونکہ کتاب قبل از تمامیت لوگوں کی نظر سے محتجب اور مستور تھی تو یہ بمنزلہ شیٔ مختوم کے تھی جس کے مخزونات اور مستودعات پر نہ اطلاع حاصل ہو سکتی ہے اور نہ احاطہ اور بعد الاختتام جب طالبین کے سامنے پیش ہوئی اور ان کو مطالعہ کا موقعہ دیا گیا تو گویا اس کی ختام توڑ دی گئی اور لوگوں کے سامنے ظاہر کر دی گئی۔

قولہ مؤسسۃ علی قواعد الخ یعنی اس کتاب میں جو حجج اور براہین پیش کئے گئے ہیں ان کی تاسیس و بنیاد ان وجوہ و شرائط پر ہے جو علم المیزان والمنطق میں مذکور ہیں اور اس کتاب میں طریق قدماء کو اختیار نہیں کیا گیا جو صرف تبیین مقاصد پر اکتفا کر لیتے تھے اور شرائط و ضوابط منطقیہ کی طرف زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے۔ ترتیبا انیقا ای حسن معجب یعنی میری اس کتاب میں ترتیب مضامین بہت احسن اور پسندیدہ طریق پر ہے اس کے ساتھ اشارہ کر رہا ہے ان تصرفات کی طرف جو بعض مباحث اور ابواب میں تقدیم و تاخیر کی ہے علی الوجہ الاحسن۔ لم یسبقنی علیٰ مثلہ قال الشارح والصواب لم یسبقنی الیٰ مثلہ یعنی صلہ الیٰ ہونا صواب ہے اور علی غلط ہے اس پر سبقت العالمین الی المعالی سے استشہاد کیا۔ حالانکہ یہ محمول علی التضمین ہو سکتا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہو گی لم یسبقنی واقفا علیٰ مثلہ وباب التضمین واسع عند العرب اور جو شعر استشہاداً پیش کیا ہے عمر الخیام کا ہے جو مولدین سے ہے جن کی کلام لغت کے بارہ میں حجت نہیں ہو سکتی علاوہ ازیں سبقت بمعنی غلبہ متعدی بعلیٰ ہوا کرتی ہے جیسے قرآن مجید میں ہے وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِيْنَ علیٰ ان نبدل امثالکم معنیٰ ہو گا لم یغلبنی علی مثلہ احد و عدم کون المعنی ہہنا علی ہذا ممنوع۔ یہاں توضیح میں لفظ الهرمان واقع ہے جس کا معنیٰ کتب لغت میں العقل والرأی آتا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الی ہذا الامد یا تو اس سے مراد ہے الیٰ ہذہ الغایت من الزمان یعنی مصنف رحمہ اللہ کے وقت و زمان تک فرسان علم ان تدقیقات تک نہیں پہنچ سکے۔ یا مراد الیٰ ہذہ الغایت من التدقیق یعنی تدقیق کی اس

انتہار اور غایت جس تک مجھے رسائی حاصل ہوئی ہے فرسان علم کو یہاں تک نہیں ہوسکی اس ثانی صورت میں موقع ضمیر کا تھا کیونکہ تدقیقات کا لفظ پہلے مذکور ہے لہٰذا عبارت بجائے الی ہذا الامد کے صرف الیھا ہونا چاہیئے لیکن بجائے ضمیر کے اسم ظاہر استعمال کیا ہذا وضع الظاہر موضع المضمر لکمال العنایۃ وفرط التمییز بہذہ التدقیقات اور بلوغ کا تعدیہ الی کے ساتھ اس لئے کیا گیا بمعنی الوصول والانتہاء ہے سمیت ھذا الکتاب یہ جواب ہے لما کا جو لما تیسر اتمامہ میں مذکور ہے ہذا الکتاب میں اسم اشارہ کا بجائے ضمیر کے استعمال کرنا لکمال العنایت بتمیزہ کے پیش نظر ہے یعنی بان ہذا الکتاب جلیل ممتاز من بین سائر کتب الفن ورنہ تو حق عبارت سمیتہ تھا۔ فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ لمّا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ثبوت ثانی کے لئے ثبوت اول سبب ہے یعنی ما بعد لمّا ثبوت جواب کے لئے سبب بنتا ہے تو یہاں کیسے سببیۃ ہورہی ہے اور اس کی کیا توجیہ ہے قلت خلاصۂ جواب یہ کہ لما تیسر اتمامہ میں اتمامہ کی ضمیر شرح مذکور کی طرف راجع ہے جو کہ موصوف بایں صفات ہے کہ مشکلات تنقیح کی تشریح کرتی ہے اور مغلقات تنقیح کی وضاحت کرتی ہے تو یہ اوصاف سبب ہیں اس کا کہ اس کا نام توضیح فی حل غوامض التنقیح ہونا چاہیئے تاکہ اسم مطابق و مناسب بامسمیٰ ہو۔ الیہ یصعد الکلم الطیب یہ تنقیح کا خطبۂ افتتاحیہ ہے آیت قرآنیہ کا اقتباس لطیف اور افتتاح عجیب ہے افتتح بالضمیر قبل الذکر یعنی یہ افتتاح ضمیر کے ساتھ ہے جو الیہ میں ہے اور اس کا مرجع پہلے مذکور نہیں ہے تو یہ اضمار قبل ذکر المرجع ہے تو یہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے تو اس کے جوابات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا لیدل علیٰ حضورہ یعنی یہ اس امر پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر مومن کے دل میں ہر وقت مستحضر ہے علی الخصوص جبکہ اصول شریعت میں افتتاح کلام ہورہا ہے اس وقت تو دل میں ذکر الٰہی کا مستحضر ہونا ضروری ہے ورنہ تو فعل ذی بال شریعت کی نگاہ میں اجذم اور ابتر ہوجائے گا یہی استحضار مرجع بننے کے لئے کافی ہے واشارۃ یہ دوسری توجیہ ہے یعنی کلم طیب از قسم محامد کے لئے متوجہ الیہ ہونے کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات مقدس متعین ہے اس کے سوا کسی اور کے متعلق وہم ہی نہیں جاسکتا کہ مستحق محامد ہوسکتا ہے۔ کیونکہ جب عظمت و جلال صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور اسی سے عطاء و نوال ہے تو مستحق محامد بھی صرف وہی ہے تو اس قسم کی تعیین کے وقت تصریح بالمرجع کی ضرورت نہیں ہوتی والایماء الی ان الشارع اور اس اضمار میں ایما ہے کہ جو شخص علوم اسلامیہ میں شروع ہورہا ہے اس کا مطمح نظر اور اس کی ہمت و قصد کا مقصد اصلی صرف جناب حق تعالیٰ ہی ہونا چاہیئے اور اپنے قصد اور ارادہ صرف اس کی طلب و رضا میں مقصور اور محصور کردے کسی غیر کی طرف بالکل التفات نہ کرے تو ایسے وقت میں تعیین مرجع کی کیا ضرورت ہے۔ لا یقال

خلاصۂ سوال یہ کہ متن کی ابتداء اگر بالتسمیہ ہے تو اضمار قبل الذکر لازم نہیں آتی کیونکہ تسمیہ میں لفظ اللہ مذکور ہے جو الیہ کی ضمیر کا مرجع بن سکتا ہے اگر ابتداء بالتسمیہ نہیں کی تو پھر حدیث کے ساتھ عمل کرنا متروک ہوگا جو شرعًا یہ قبیح امر ہے۔

لانا نقول سے اس کا جواب دیا اور شق اول اختیار کی کہ حدیث پر عمل کرتے ہوئے متن کی ابتداء بالتسمیہ کی گئی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرجع مذکور فی الکتاب ہو کیونکہ ابتداء بالتسمیہ کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ابتداء میں تسمیہ کا صرف ذکر لسانی کر لیا جائے دوسرا یہ کہ مخطور فی القلب اور مستحضر فی الجنان کر لیا جائے تیسرا یہ کہ ابتداء بکتابت التسمیہ کر لیا جائے لیکن یہ کتابت بقصد تبرک ہو اور تسمیہ کو جزو کتاب نہ بنایا جائے ان تینوں صورتوں میں مرجع مذکور فی الکتاب نہ ہوا پہلی دو صورتوں میں تو ظاہر ہے۔ آخری صورت میں اگرچہ کتابت تسمیہ کتاب میں تو ہوگی لیکن چونکہ وہ کتاب کا حصہ اور جزء نہیں ہے تو مرجع کتاب میں مذکور نہ ہوا لہٰذا اضمار قبل ذکر المرجع فی الکتاب ہر صورت میں لازم آتا ہے۔ والصعود یعنی صعود کا معنی ہوتا ہے اسفل سے ایسی شئ کی طرف حرکت کرنا جو باعتبار مکانیۃ اور جہت کے عالی اور بلند ہو چونکہ یہاں صعود الی اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ مکانیت اور جہات سے منزہ اور مقدس ہے لہٰذا یہاں مستعار ہوگا توجہ الی العالی قدرًا و مرتبۃً کے لئے والکلم من الکلمۃ یعنی لفظ کلم کی نسبت الی لفظ الکلمۃ ایسے ہے جیسے نسبۃ تمر الی التمرۃ تو جیسے تمر اسم جنس برائے تمرۃ ہے اور جنس بغیر تاء کے اور واحد بالتاء مستعمل ہے اسی طرح کلمۃ واحد ہے جو بالتاء ہے اور کلم جو بغیر تاء کے ہے وہ اس کے لئے درجۂ جنس میں ہے جو قلیل اور کثیر پر صادق آسکتی ہے اس معنی جنسی کے لحاظ سے اسے جمع کہا جاتا ہے اور لفظًا یہ مفرد ہے اور معنًی جمع ہے جانب لفظ کی رعایت کرتے ہوئے اس کی وصف مذکر لائی جا سکتی ہے جیسے نخل منقعر اور جانب معنیٰ کی رعایت کرتے ہوئے اس کی وصف میں تانیث اختیار کی جا سکتی ہے جیسے نخل خاویہ کیونکہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت مؤنث آتی ہے چونکہ لفظ نخل کی بھی حالت و کیفیت بطرف نخلۃ کے ایسے ہے جیسے تمر کی بنسبت تمرۃ کے پھر چونکہ لفظ کلم کی استعمالِ غالب کثیر میں ہوتی ہے ایک دو پر اس کی استعمال نہیں ہے اس لئے بعض حضرات کو توہم ہوا کہ یہ جمع ہے کلمۃ کی اور تمر و تمرۃ کی طرح اس کی حالت جنس اور واحد کی نہیں ہے لیکن حقیقۃً حال وہی ہے جو واضح ہو چکی ہے اور الکلم الطیب میں تذکیر وصف اسی امر پر دال ہے کہ لفظ کلم اسم جنس ہو کر لفظًا مفرد ہے اور معنًی جمع ہے کیونکہ وزن فَعِل بکسر العین اوزان جمع میں سے نہیں ہے لہٰذا لفظًا اسے جمع قرار نہیں دیا جا سکتا۔

فلا ینبغی ان یشک الخ یعنی اس مسئلہ میں شک کرنا مناسب نہیں ہے کہ لفظ کلم جمع ہے جیسے

تمر اور رکب جمع ہے دو نظیریں پیش کیں ایک تمر کی جو اسم جنس ہے اور دوسری رکب کی جو اسم جمع ہے یہ دونوں اس امر میں مشترک ہیں کہ یہ معنیً جمع ہیں اور لفظاً وصیغۃً جمع نہیں ہیں بلکہ مفرد ہیں اور لفظ کلم یقیناً ایسے ہے وانہ لیس بجمع یعنی لفظ کلم لفظاً اور صیغۃً جمع نہیں ہے جیسے کہ نسب اور رتب لفظی حیثیت سے نسبت اور رتبۃ کی جمع ہیں کلم ایسے نہیں ہیں لہٰذا مصنفؒ کی عبارت ان کان جمعا میں ایک قسم کی حزازۃ یعنی تنفر اور سوزش ہے کیونکہ ان شکیہ استعمال کر کے اظہار شک کیا ہے جو کہ مناسب نہ تھا مصنفؒ کی کلام سے دفع حزازۃ کے لئے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ ان کان جمعا شرط ہے اور اس کی جزا محذوف ہے جس پر اس کا قول وکل جمع الخ دال ہے تقدیر عبارت یوں ہے والکلم ان کان جمعا فہو جمع یفرق بینہ وبین واحدہ بالتاء وکل جمع یفرق الخ خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ یہ درحقیقت جمع معنیً ہے اور حقیقتاً جنس ہے لفظاً مفرد ہے جمع نہیں کیونکہ اس کے اور اس کے واحد کے درمیان فرق بالتاء ہے اور جو ایسے ہو وہ اسم جنس ہو کر معنیً جمع ہوتی ہے لہٰذا لفظ کلم بھی یقیناً ایسے ہے اب اس توجیہ کے لحاظ سے نہ شک ہے نہ حزازۃ وقیل ایضاً فی دفع الحزازۃ انّ کلمۃ إنْ محمولۃ علی الشک من المخاطب المتوہم بناءً علی قول بعض ائمۃ النحو قولہ من محامد حال من الکلم یعنی مصنف کا قول من محامد ترکیبی لحاظ سے الکلم الطیب سے حال ہے اور اس کی تبیین ہے چونکہ الکلم میں کچھ ابہام تھا اس لئے من محامد سے اس کی تبیین کر دی اور دلیل تبیین قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم پیش کیا جو از قسم تسبیح وتحمید ہے۔

تحیا بہا وجہ الرحمٰن وجہ سے مراد ذات ہے یعنی فرشتہ ذات رحمٰن کے سامنے بطور تحیہ پیش کرتا ہے اگر اس حامد کے اعمال صالحہ بالکل نہ ہوں تو یہ حمد بارگاہِ الٰہ میں قبول نہیں ہوتا والعمل الصالح یرفعہ ای الی مکان القبول وانما صلح الجمع المنکر الخ چونکہ الکلم اسم جنس معرف بلام الاستغراق ہے جو کہ عموم واستغراق کا افادہ کرتا ہے اور محامد جمع منکر ہے جو مصنفؒ کے نزدیک عموم واستغراق کی مفید نہیں ہے تو یہ الکلم کی تبیین کا فائدہ کیسے دے سکتی ہے تو اس کے دو جواب دیدیئے ایک یہ کہ ان النکرۃ تعم یعنی جب نکرہ کے ساتھ وصف عام ملحق ہو جائے تو اس وقت عموم وصف کی وجہ سے نکرہ موصوف بہذا الوصف عموم کا مفید ہوتا ہے جیسے امرأۃ کوفیۃ میں لفظ امرأۃ ہر اس عورت کو شامل ہے جو منسوب الی الکوفہ ہے اور یہاں بھی لاصولہا من شارع الخ وصف عام ہے جو ہر قسم کے کلماتِ طیبہ کو شامل ہے اسی وجہ سے محامد بھی عام مستغرق ہو جائے گا۔ دوسرا جواب یہ دیا ولان التنکیر الخ یعنی یہاں لفظ محامد کی تنکیر برائے تکثیر ہے جو مفید عموم ہو کر مناسب للتعمیم ہے۔

والمحامد جمع محمدۃ یعنی محامد جمع ہے محمدۃ کی جو کہ مصدر میمی ہے اور بمعنی الحمد ہے اور حمد مقابلہ

الجمیل یعنی محمود کے کسی فعل جمیل کے مقابلہ میں ثنا، اور تعظیم باللسان کرنا خواہ محمود سے کوئی نعمت واصلہ الی الحامد ہو یا نہ ہو چونکہ حمد مختص باللسان ہے اس لئے کلم کی تبیین اس کے ساتھ بہت مناسب للمقام ہے بخلاف شکر کے کہ وہ مختص باللسان نہیں اگرچہ اس کے اندر نعمت کا ہونا شرط ہے اس لئے شکر اس کو کہتے ہیں کہ بمقابلہ نعمت تعظیم منعم کا اظہار کیا جائے خواہ یہ قول لسانی کے ساتھ ہو یا عمل ارکانی اور اعتقاد جنانی کے ساتھ۔

من مشارع الشرع میں لفظ مشارع جمع ہے مشرعۃ الماء کی یعنی وہ نالیاں جن کے اندر پانی جاری رہتا ہے اور شاربین وارد ہوتے رہتے ہیں۔ الشرع والشریعۃ بمعنی واحد یعنی وہ دین جو اللہ تعالیٰ نے اپنے عباد کے لئے مشروع فرمایا اور اس کو واضح اور ظاہر کر دیا۔ خلاصہ یہ کہ طریقہ معہودہ جو ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جعلھا ای جعل الشریعۃ یعنی شریعت کو مصنف نے روضات وجنات سے تشبیہ دی جو مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ مکنیہ ہوا چونکہ مشارع یعنی پانی پینے کی نالیاں بساتین وجنات کے لوازمات سے ہیں تو شریعت کے لئے ان کا اثبات بطور استعارہ تخیلیہ کے ہے یعنی جیسے روضات وجنات میں مشارع ہوتے ہیں جن پر شاربین وارد ہوتے ہیں اسی طرح شریعت مطہرہ کے لئے بھی مشارع ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کی رحمت ورضوان کے زلال کے پیاسے وارد ہوتے رہتے ہیں۔ زلال الماء الصافی کو کہتے ہیں۔

وبھذا الطریق الخ یعنی مصنف نے اپنے قول قبول القبول نماء میں بھی اسی طرح کے استعارے پیش کئے ہیں پہلے قبول سے مراد باد صبا ہے اور دوسرے قبول سے مراد قبولیت عبادت تو قبول عبادت کو تشبیہ دی مہب الریح کے ساتھ یعنی اس سمت وجہت کے ساتھ جس سے ہوا چلتی ہے کیونکہ قبول عبادت بھی ایک مہب ہے جہاں سے الطاف رحمٰن اور انوار غفران چلتے ہیں اور ظاہر ہوتے ہیں اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور ریح الصبا یہ مہب الریح کے لوازمات سے ہے اس کا اثبات استعارہ تخییلیہ ہوا جیسے ریح الصبا کے ساتھ ابدان کی راحت اور اغصان کو نما حاصل ہوتا ہے اسی طرح صبا رحمانی اور نور مغفرت کے ساتھ سکونِ قلب اور راحتِ دل حاصل ہوتی ہے اور ریح صبا عموماً ان ایام میں چلتی ہے جب لیل ونہار آپس میں برابر ہو جاتے ہیں اور مطلعِ شمس یعنی مشرقی سمت سے چلتی ہے اور اس کے مقابل یعنی مغربی سمت سے جو ہوا چلتی ہے اسے دبور کہتے ہیں اہلِ عرب کا خیال ہے کہ دبوری ہوا بادل کو اٹھاتی ہے اور اوپر فضا میں لے جا کر اس کو چلاتی ہے جب بادل اونچا ہو جاتا ہے تو ہٹ جاتی ہے پھر باد صبا اس بادل کا استقبال کرتی ہے اور مختلف ٹکڑوں کو ایک دوسرے پر لگا کر ایک ہی ٹکڑا بنا لیتی ہے پھر بارش اترتی ہے جس کے ساتھ اشجار کا نشوونما ہوتا ہے قبول ثانی مصدر ہے لیکن ہے مصادر شاذہ

سے نمو یسمع لہ قان قیل الولوع بمعنی الحرص وفی الصحاح الوضوء بفتح الواو مصدر علی وزن القبول وفی الکشاف الوقود بالفتح مصدر ہذہ کلہا علی وزن القبول۔

والنماء زیادۃ وارتفاع یعنی بڑھنا اور اونچا ہونے کو کہتے ہیں نمی ینمی اور نما ینمو نموا یعنی ناقص یائی اور واوی دونوں طرح مستعمل ہے۔ حقیقت نمو یہ ہے کہ اقطار جسم یعنی جسم کے طول وعرض اور عمق میں تناسب طبعی کے مطابق زیادۃ اور بڑھوتری ہو تناسب طبعی کی قید کرکے ورم اور بے ڈھب موٹاپے سے احتراز کیا ہے۔

فان المحامد چونکہ کلم طیب سے مراد محامد ہیں جیسے قرآن مجید میں ہے مثل کلمۃ کشجرۃ طیبۃ اصلہا ثابت وفرعہا فی السماء تو اسی کے مطابق محمدۃ ایک شجرۃ ہے جس کے لئے ایک اصل ہے اور وہ ہے ایمان اور اعتقادات صحیحہ اور فرع بھی ہے وہ ہیں اعمال وطاعات وتحقیق ذٰلک یہ جواب اشکال ہے کہ حمد تو فعل لسان ہے اب اس میں بطور اصل کے ایمان اور بطور فرع کے اعمال وطاعات کیسے ثابت ہوسکتے ہیں اعتقاد وایمان فعل قلب ہے اور اعمال فعل جوارح یہ دونوں شکر میں تو درج ہوسکتے ہیں حمد میں تو داخل نہیں ہوسکتے خلاصہ جواب یہ کہ حمد اگرچہ لغت کے لحاظ سے صرف فعل لسان ہے لیکن شرعی حیثیت سے اس کا مفہوم اس سے عام ہے جیسے امام رازیؒ اپنی تفسیر میں تصریح فرماتے ہیں کہ حمد صرف قائل کے قول الحمد للہ کا نام نہیں بلکہ ہر وہ شیئ جو اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے ساتھ مشعر ہو اور اس کی تمجید اور بزرگی سے منبئ ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا صفات کمالیہ سے متصف ہونے کا اعتقاد پھر قول ومقال کے ساتھ اس کا ترجمہ اور تعبیر اور اعمال جو اس اعتقاد پہ دال ہوں ان تمام اشیاء کو حمد کہا جاتا ہے لہٰذا اعتقاد صحیح اس حمد کا اصل ہے اگر اعتقاد صحیح نہیں ہے تو پھر حمد بمنزلہ شجرۂ خبیثہ کے ہوگا جس کی مضبوط جڑ نہیں اجتثت من فوق الارض مالہا من قرار کے درجہ میں ہوگا اور عمل صالح فرع ہے اگر یہ نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اس کے لئے نہ نمو ہے نہ قبولیت بلکہ بمنزلہ دوحہ یعنی اس تنے کے ہوگا جس پر ٹہنیاں نہیں اور اس شجرہ کی مانند ہوگا جو بلا ثمر ہے کیونکہ عمل صالح نیل جنات اور رفع درجات کے لئے وسیلہ ہے والعمل الصالح یرفعہ اور حدیث میں بھی وارد ہوا کہ اذا لم یکن لہ عمل صالح لم یقبل مصنفؒ نے اپنی عبارت میں ادھر ہی اشارہ کیا کہ شجرۃ حمد کے لئے ایک اصل ثابت ہے وہ ہے اعتقاد اسلامی جو راسخ ہو جس کی بنیاد علم التوحید والصفات پر ہو نہ فلسفۂ الٰہیات پر اور ایک فرع نامی ہے جو مقبول عند اللہ العزیز ہے وہ ہے عمل صالح جو شریعت مطہرہ کے موافق ہو جو کہ علم الشرائع والاحکام یعنی علم الفقہ پر مبنی ہے الیہ یصعد میں الیہ کی تقدیم کے ساتھ اشارہ الی الاختصاص کیا اور فعل مضارع یصعد کے ساتھ الی الدوام والاستمرار قولہ علی ان جعل تعلیق یعنی مصنفؒ

نے محامد کو معلق اور وابستہ کر دیا ہے اس امر کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ نے اصول شریعت کو ممہدۃ المبانی اور فروع شریعت کو رقیقۃ الاطرف و دقیقۃ المعانی کر دیا اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں سے یہ بعض نعمتیں ہیں حالانکہ محامد جمع مستغرق ہے جو جمیع انعامات کے ساتھ معلق اور وابستہ ہونی چاہیئے تھی تو بعض نعم کی تخصیص کیوں کی شارح نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا اشارۃ الی عظم امر العلم یعنی یہ نعمت علمیہ کی تخصیص ہے اس کے ساتھ اس علم کی عظمت شان اور جلالۃ قدر کی طرف اشارہ کرنا مطلوب ہے جس میں یہ تصنیف واقع ہے۔

والشریعۃ تعم الفقہ یعنی شریعت سے مراد عمومی معنیٰ ہے جو فقہ کو بھی شامل ہے اور اس کے علاوہ ان اصولی مسائل کو بھی جو ادلہ سمعیہ سے ثابت ہیں جیسے مسئلہ رؤیۃ باری تعالیٰ اور معاد و اجماع وقیاس کا حجت ہونا۔ اور اصول الشریعت سے مراد ادلہ کلیہ ہیں یعنی کتاب اللہ۔ سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اجماع وقیاس اور ان کے مبانی علم التوحید والصفات والنبوات ہیں یعنی علم الکلام جو ان امور سے بحث کرتا ہے چونکہ کتاب وسنت کا اثبات ان مسائل کلامیہ پر موقوف ہے اس لئے یہ مسائل اصول فقہ کے لئے مبنیٰ ہیں تمہیدھا کا معنی ہے تسویہ اور ان کی اصلاح علی وفق الحق یعنی اللہ تعالیٰ نے اصول شریعت کا تسویہ کر دیا اور علی طریقۃ الصواب اور حق کے موافق ان کی وضع اور اصلاح فرمائی یہ ہے مراد از تمہید مبانی وفروعھا ای فروع الشریعۃ اس سے مراد احکام تفصیلیہ جو علم الفقہ میں بیان کئے گئے یعنی مسائل فقیہ چونکہ شریعت سے عمومی معنی مراد لیا گیا ہے جو فقہ کو بھی شامل تھا اس لئے فروعھا ای فروع الشریعت میں اضافت فروع الی الشریعت اضافۃ الجزء الی الکل ہوگی اور اضافۃ الاصول الی الشریعۃ اضافۃ الدلیل الی المدلول ہوگی۔

دقیقۃ المعانی میں معانی سے مراد علل جزئیہ تفصیلیہ ہیں جو علم الفقہ میں ہر مسئلہ پر پیش کی جاتی ہیں اور وہ علل دقیقہ ہیں ہر ایک انسان ان تک بالسہولۃ نہیں پہنچ سکتا بلکہ ان کا استخراج مجتہد کا کام ہے اور یہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتیں ہیں جو کہ مستوجب حمد ہیں کیونکہ شریعت ایک ایسی نعمت ہے جس کے ساتھ نظامِ عالم قائم اور صحیح رہتا ہے اور عالمِ آخرۃ میں ثواب کی دار و مدار اسی پر ہے اور دقت معانی کی وجہ سے علماء کے درجات رفیع ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ہاں انہیں حصولِ ثواب ہوگا اس کلام سے معلوم ہوا کہ علم الاصول علم الفقہ سے فوقانی درجہ رکھتا ہے کیونکہ احکام جزئیہ فقہیہ کی معرفت از ادلہ تفصیلیہ جو مسائل فقہ ہیں یہ ادلہ کلیہ کے احوال کی معرفت پر موقوف ہیں جن سے علم الاصول بحث کرتا ہے اور یہ علم الاصول چونکہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کی معرفت پر اور اسی طرح صدق مبلغ بدلالۃ المعجزات کی معرفت پر موقوف ہے جن سے علم الکلام بحث کرتا ہے۔ لہٰذا علم الکلام کی بنسبت اسے درجہ تحتانی حاصل ہے

اور علم الکلام وہ علم ہے جو احوال صانع اور احوال نبوت و امامت اور معاد وغیرہ سے بحث کرتا ہے علی طریقہ قانون الاسلام علی طریقۃ الحکمۃ الالٰہیۃ الفلسفیۃ۔

بنیٰ علی اربعۃ ارکان یہ جملہ اپنے سابقہ جملہ سے بمنزلہ بدل اشتمال کے ہے کیونکہ جملہ سابقہ یعنی جعل اصول الشریعۃ الخ کی بنسبت عظمت علم اور اس کی جلالۃ قدر کو بیان کرنے میں اوفیٰ ہے جیسے کہ بدل اوفیٰ بتبیین المراد ہوتا ہے بنسبت مبدل منہ کے اور حقیقی بدل نہیں کیونکہ مبدل منہ مقصود بالنسبۃ نہیں ہوتا اور یہاں ایسے نہیں بلکہ جملہ سابقہ بھی مقصود ہے خلاصہ اس جملہ کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احکام کے قصر کو اربعہ ارکان پر مبنی فرمایا اور آیات محکمات کے ساتھ اسے انتہائی مستحکم اور مضبوط بنادیا اور آیات متشابہات کو استتار کے خیموں میں مقصور اور محبوس کر دیا تاکہ علماء راسخین کی ابتلاء و آزمائش ہو جیسے کہ مختار عندالاحناف ہے کہ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ پر وقف تام ہے یعنی ان متشابہات کی تاویل و تفسیر صرف اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے علماء راسخین کا کام یہ ہے کہ اپنے اذہان کی باگ و ڈور کو یہاں تھام لیں اور جو علم بالاسرار ان کا محبوب اور قابل اشتیاق مشغلہ ہے اس تک پہنچنے کی کوشش ترک کر دیں اللہ تعالیٰ نے ان متشابہات پر کسی کو مطلع نہیں فرمایا یہ تو ہے توضیح متن اب شرح کی طرف توجہ کیجئے۔

شبہ الاحکام الشرعیۃ یعنی مصنف رح نے احکام شرعیہ کو قصر کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس طرح قصر میں جگہ پکڑ کر گرمی سردی سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے اور اعداء کے خطرات سے اطمینان قصر و قلعہ میں داخل ہو کر حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح ان احکام شرعیہ کی طرف التجا اور پناہ حاصل کرنے کے ساتھ عدو دین یعنی شیطان کے مہلکات سے پناہ حاصل ہوتی ہے اور جہنم کے عذاب کی گرمی و سردی سے بچاؤ حاصل کرنا ان احکام شرعیہ پر عمل کرنے سے حاصل ہوتا ہے قصر الاحکام میں مشبہ بہ کی اضافت الی المشبہ ہے جیسے لجین الماء میں لجین بمعنی فضہ ہے یعنی پانی جو صفائی میں چاندی کی طرح ہے۔

والاحکام تستند یہاں قصر احکام کا احتیاج الی اربعہ ارکان کو ثابت کر رہا ہے یعنی احکام شرعیہ کے ادلۃ جزئیہ کثیرۃ التعداد ہونے کے باوجود ان کا رجوع اربعہ ارکان کی طرف ہے جو قصر احکام کے ارکان ہیں مقصود ان اربعہ ارکان کی طرف شدۃ احتیاج کو ثابت کرنا ہے جیسے قصر مکانی ارکان کی طرف محتاج ہے اگرچہ ارکان قصر مکانی کے داخلی اجزاء ہیں اور قصر احکام میں یہ اربعہ ارکان داخل تو نہیں ہیں لیکن ان کی طرف احتیاج ایسے ہے جیسے احتیاج کل الی الجز ہوتا ہے۔

فذکر فی اثناء الکلام پھر مصنف رح نے اثناء کلام میں ان اربعہ ارکان کا ذکر اسی ترتیب سے کیا جس طرح شارع نے احکام کی بنیاد ان پر رکھی تھی کتاب کو پہلے ذکر کیا پھر سنت پھر اجماع اس کے بعد عمل بالقیاس

کا ذکر کیا اشارہ کیا کہ قیاس کے موافق عمل ہوتا ہے نہ کہ اعتقاد چونکہ پہلے تین اصول مطلقہ کاملہ تھے اس لیے ان کا ذکر صراحتہً کیا اور قیاس چونکہ اصالتہ میں اُن کی بنسبت کم درجہ تھا اس لئے اس کا ذکر ضمناً کیا بقولہ وضع معالم العلم علی مسالک المعتبرین ای القائسین یعنی جو حضرات نصوص اور علل احکام میں غور و فکر کرنے کے بعد قیاس کرتے ہیں فاعتبروا یا اولی الابصار سے لفظ معتبرین اخذ کیا جیسے اعتبرتُ الشئ اس وقت کہا جاتا ہے جب اس شئ کی طرف پوری نظر فکر کرکے اس کے حالات کی رعایت اور نگہداشت کریں۔ والمعلم یعنی معلم اس آثر و نشان کو کہتے جس سے طریق و راستہ پر دلیل کا کام لیا جاتا ہے مراد اس سے علۃ حکم ہے جو مقیس علیہ میں ہوتی ہے جس سے مقیس میں ثبوت حکم پر استدلال کیا جاتا ہے۔

فان قلت خلاصۂ سوال یہ ہے کہ ان اربعہ ارکان کی ترتیب مذکورہ علی الاطلاق تو نہیں ہے کیونکہ سنت کی تقدیم علی الاجماع اس وقت ہوتی جب وہ قطعی ہو جب ظنی ہو تو پھر اجماع پر مقدم نہیں ہے۔ قلت خلاصۂ جواب یہ ہے کہ کلام مذکورہ متن سنت کے متعلق ہے اور متن سنت علی الاطلاق مقدم علی الاجماع ہے اور جہاں مؤخر عن الاجماع ہوتی ہے وہاں اس کا ثبوت مظنون ہوجاتا اس کا سنت ہونا مشکوک ہوجاتا ہے۔

ثم ذکر بعض اقسام الکتاب یعنی جیسے قصر مکانی جو بدرجہ مشبہ بہ ہے اس میں بعض اشیاء انتہائی ظہور و اظہار کے درجہ میں ہوتی ہیں اور بعض کم درجہ ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح بعض اشیاء انتہائی خفی ہوتی ہیں جو صرف رب القصر اُن تک پہنچ سکتا ہے اس کے علاوہ اور کسی کی رسائی نہیں ہوتی اور بعض اشیاء اتنا خفا میں نہیں ہوتی دوسرے اشخاص بھی کوشش کے ساتھ پہنچ سکتے ہیں اسی طرح کتاب اللہ العزیز میں بعض احکام ظہور کے درجۂ اعلیٰ میں ہیں جیسے محکم بعض اس سے کم درجہ میں جیسے نص بعض انتہائی اخفی ہیں جو صرف باری تعالیٰ کے علم میں ہیں جیسے متشابہ اور بعض اس سے کم درجہ کے خفی ہیں کوشش اور جدو جہد کے ساتھ پہنچا جاسکتا ہے جیسے مجمل یہ کتاب اللہ العزیز کے اقسام ہیں اور قصر احکام کی اشیا نہیں ہے اور ماقبل میں احکام کو تشبیہ بالقصر دی تھی نہ کہ کتاب کو پس یہ توجیہ ماقبل کے منافی ہے۔ فتنبہ۔

قولہ مقصورات ای محبوسات جعل مصنفؒ خیام استتار کو متشابہ پر ایسا مضروب اور محیط قرار دیا ہے جس سے متشابہ کے بدو اور ظہور کی رجاء و امید ختم ہے جیسے کہ مذہب احناف ہے کہ متشابہ کی تاویل و تفسیر صرف اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کسی پر اس کا ظہور نہیں ہے۔ فائدۃ انزالہ اس کے انزال کا فائدہ صرف یہی ہے کہ راسخین فی العلم کا ابتلاء اور آزمائش ہو کہ انہیں اس کے اندر غور و فکر کرنے سے منع کیا جائے اور ان کی جو متمنا اور آرزو ہے کہ علم بجمیع الاسرار حاصل ہوجائے اس تک پہنچنے سے روک دیا جائے کیونکہ ہر ایک کو اپنے مطلوب اور متمنا سے روک کر آزمائش کی جاتی ہے جیسے جہال کے

نزدیک علم غیر مطلوب اور غیر مقصود ہے ان کی آزمائش تحصیل علم کے حکم سے کی جاتی ہے اور علماء کے نزدیک چونکہ علم بالاسرار مطلوب و محبوب ہے اس لئے ان کی آزمائش اس حکم کے ساتھ کی گئی ہے کہ اسے ترک کر دو اور طلب نہ کرو کیونکہ ہر ایک کی آزمائش خلاف ہوا اور عکس متمنا کے ساتھ کی جاتی ہے۔ قولہ بلّج عنان کہا جاتا ہے کبحت الدابۃ جب کہ اس کی لگام اپنی طرف کھینچ کر اُس کو چلنے سے روکا جائے تاکہ وہ رک جائے اور نہ چلے۔

قولہ اودعھا فیھا پہلی ضمیر اسرار کی طرف اور ثانی متشابہات کی طرف راجع ہے ای اودع اللہ الاسرار فی المتشابہات والایداع شارح کا مقصد یہ ہے کہ لفظ ایداع دونوں مفاعیل کی طرف بلاواسطہ حرف جر متعدی ہوتا ہے لہٰذا مصنف کا تعدیہ فی کے ساتھ تسامح ہے اور شارح ہمیشہ مصنف پر صلہ جات میں تسامح کا اعتراض کرتا ہے حالانکہ عرب میں تضمین کا باب وسیع ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ ایداع معنی ادراج اور وضع کو متضمن ہے اس لئے لفظ فی لا کر اس تضمین کی طرف اشارہ کیا یہی توجیہ اسلم اور صواب ہے تسامح کا ذکر من الشارح ایک قسم کی زیادتی ہے۔

قال المصنفؒ والنصوص اس کا عطف المتشابہات پر ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے نصوص کو افکار متفکرین کے باکرہ عروسوں کے لئے منصہ یعنی مقام ظہور بنادیا منصۃ العروس اس مکان مرتفع کو کہتے ہیں جہاں عروس کو جلوہ اور ظہور کے لئے بٹھایا جاتا ہے۔ وکشف القناع یعنی اللہ تعالیٰ کی کتاب کے مجملات کے حسن وجمال پر جو قناع اور پردہ پڑا تھا اس کو نبی مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور فصل خطاب کے ساتھ کھول دیا ارکان اربعہ میں سے پہلے کتاب کا ذکر تھا اور یہ ذکر سنت ہے فصلِ خطاب سے مراد الخطاب الفاصل والفارق بین الحق والباطل ہے تو فصل مصدر مبنی للفاعل ہے اور اضافت صفۃ الی الموصوف ہے مارفع اعلام الدین ما یہاں مادام کے معنیٰ میں ہے اور صلی اللہ کی ظرف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام اور اصحاب پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے صلوٰۃ نازل ہو جب تک دین قویم کے اَعلام و رایات اجماع مجتہدین کے ساتھ بلند رہیں تو یہاں رکن ثالث یعنی اجماع کا ذکر کردیا۔

ووضع معالم العلم علی مسالك المعتبرين معالم علامات و نشانات کو کہتے ہیں مسالک مسلک کی جمع ہے جس کا معنیٰ طریق وسبیل کا ہوتا ہے جس پر اقدام سے چلا جاتا ہے المعتبرین بکسر الباء یعنی القائسین المجتہدین اب یہاں معالم علم سے وہ علل مراد ہیں جن کے ساتھ قائس و مجتہد مقیس کا حکم حاصل کرتا ہے اور مسالک سے مراد وہ مقام سلوک ہے جس پر اقدام فکریہ کے ساتھ موارد نصوص سے چل کر احکام ثابتۃ فی الفروع

تک پہنچتے ہیں تو مبدأ سلوک لفظ نص ہوتا ہے اس سے اولاً عبور ان کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف ہوتا ہے پھر اس سے بڑھ کر ان کے معانی باطنہ شرعیہ تک پہنچتے ہیں ان معانی شرعیہ میں انہیں امارات و علامات محسوس ہوتی جن کی شارع نے ان میں وضع کی ہے ان علامات کے ساتھ مجتہدین اپنے مقاصد علمیہ تک پہنچتے ہیں ولما قال یعنی جب مصنفؒ نے کہا کہ قصر احکام کی بنار ارکان اربعہ پر ہے تو وہ ارکان اسی وجہ ترتیب کے ساتھ ذکر کئے جس طرح شارع نے ان پر بنیاد احکام رکھی تھی اولاً کتاب ثانیاً سنت ثالثاً اجماع رابعاً قیاس۔

قال الشارح قوله منصة یہ بفتح المیم ہے ایسے مکان کو کہتے ہیں جس پر عروس کو اونچا بٹھلایا جاتا ہے تاکہ اس کا جلوہ اور ظہور ہو نصصت الشئ بمعنی رفعتہ سے ماخوذ ہے لفظ العروس صیغہ صفتہ ہے مرد اور عورت کے لئے یکساں استعمال ہوتا جب تک اپنے عرس اور شادی کے ایام میں رہتے ہیں البتہ ان کی جمع میں فرق ہے مذکر کے لئے عُرُس بضمتین ہے اور مؤنث کے لئے عرائس فی ھذا الکلام نوع حزازۃ خلاصہ حزازہ کا یہ ہے کہ وہ معانی جو نصوص کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں اور ناظرین کے سامنے کھلتے ہیں وہ تو ان نصوص کے مفہومات ہیں اور ان مفہومات سے جو احکام حاصل ہوتے ہیں وہ افکار متفکرین کے نتائج نہیں بلکہ براہِ راست ملک الحق المبین کے احکام ہیں تو مصنفؒ نے افکار متفکرین کے عرائس کے لئے نصوص کو کیسے منصہ اور مقام ظہور قرار دیا ہے۔

فکانہ اراد الخ یہ جواب عن الحزازۃ کی صورت پیش کی جارہی ہے گویا کہ مصنفؒ کا ارادہ یہ ہے کہ مجتہدین حضرات نصوص میں غور و فکر کرتے ہیں تو اس غور و فکر کے ساتھ معانی و دقائق پر یعنی علل جزئیہ پر مطلع ہوکر احکام و حقائق کا استخراج کرتے ہیں خلاصہ یہ کہ مفہومات ظاہرہ من النصوص مراد نہیں ہیں بلکہ احکام مستنبطہ من النصوص مراد ہیں اور اس قسم کے احکام بھی نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں جو کہ ان کے افکار کے نتائج ہیں آخر قیاس مثبت احکام تو نہیں ہے بلکہ مظہر احکام ہے اور ان کا مقام ظہور نصوص ہی ہوتے ہیں لہٰذا ان احکام کے لئے نصوص بمنزلہ منصہ للعروس کے ہیں اور احکام مستنبطہ بمنزلہ عروس کے ہیں جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں اربعہ ارکان کا ذکر ترتیب مرعی پر نہ رہا بلکہ قیاس کا ذکر سنت و اجماع سے پہلے ہوگیا تو یہ کوئی سوال نہیں ہے کیونکہ یہ ذکرِ قیاس استطراداً اور تبعاً ہے انفراداً اور استقلالاً نہیں لہٰذا اس کے ساتھ ترتیب میں خلل نہیں آئے گا کیونکہ ترتیب مرعی بلحاظ ذکر استقلالی کے ہے اور وہ برقرار ہے اور ثانیاً یہ کہ مفہومات نصوص اور معانی کو سمجھنے میں سب لوگ برابر نہیں بلکہ طبائع و قادہ کے مالک حضرات معانی دقیقہ اخذ کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں تو ان معانی

کو جیسے ملک الحق المبین کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اسی طرح افکار متفکرین کے نتائج بھی قرار دیا جا سکتا ہے جیسے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجلس صحابہ میں جس کے اندر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی موجود تھے تو اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ کی تفسیر پوچھی تو صحابہ نے مختلف تفسیریں ذکر کیں تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ کیا آپ کی رائے بھی ایسے ہے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا نہیں بل ہو قرب اجل الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام واستحسنہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ تو اس قسم کے مفہوم و معنیٰ کو جیسے ملک الحق المبین کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اسی طرح نتائج وافکار المتفکرین بھی قرار دیا جا سکتا ہے لا تنافی بینہما۔

قولہ فصل خطابہ ای خطابہ الفاصل جو حق و باطل کے درمیان پوری تمیز کر دینے والا ہے او خطابہ المفصول خطاب مفصول ایسی واضح کلام کو کہا جاتا ہے جس کا مفہوم و مقصود مخاطب بالکل ظاہر طریقہ پر سمجھ لے جس میں کوئی خفا نہ ہو اور مخاطب کے لئے موجب التباس نہ ہو علی ان الفصل یعنی پہلے معنی کے لحاظ سے فصل مصدر بمعنی الفاصل ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے بمعنی المفعول ہر دو نو صورتوں پر اضافت صفت الی الموصوف ہے۔ وھذا من عطف الخاص الخ یعنی فصل خطابہ کا عطف سنت پر ہے اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں کو شامل ہے اور فصل خطاب سے مراد صرف قول ہے تو یہ عطف خاص علی العام ہوا اور اس کے ساتھ حدیث قولی کی عظمت شان اور جلالۃ قدر پر تنبیہ کر رہا ہے اس جلالۃ قدر پر تین وجوہ پیش کئے اوّل الموضوع لبیان الشرائع یعنی تبیین شرائع کے لئے قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام موضوع اور وضع کردہ شدہ ہے بخلاف فعل کے کہ اس کی وضع برائے تبیین نہیں بلکہ اس کے اندر مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں۔ ثانی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا المبنی علیہ اکثر الاحکام یعنی شریعت کے اکثر احکام کی بنیاد قول رسول علیہ الصلوٰۃ والتسلیم پر ہے بخلاف فعل کے کہ اس سے احکام ثابت تو ہوتے ہیں لیکن وہ بنسبت احکام قولیہ کے کم ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فعل ایک صورۃ عملیہ ہو کر موضحہ لقول الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتی ہے۔ تیسری وجہ پیش کی بقولہ المتفق علی حجیتہ بین الانام یعنی قول رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حجت لاثبات الاحکام ہونا متفق علیہ بین الانام ہے جس میں کسی کا اختلاف نہیں بخلاف فعل کے کہ بعض حضرات کے نزدیک اس کی حجیت میں کلام ہے۔ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب خطابہ کی ضمیر مجرور کا مرجع نبیہ المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا جائے بعض حضرات کے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے تاکہ تشتت ضمائر نہ آئے اس صورت میں مجملات کتاب کے مبیّن کے دونوں نوع مذکور ہو جائیں گے کیونکہ مجملات کتاب کی تبیین جیسے حدیث پاک کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح خود آیات قرآنیہ سے بھی

ہوتی ہے ان القرآن یفسر بعضہ بعضا تو اس لحاظ سے فصلِ خطاب سے مراد خطاب الٰہی ہو جائے گا۔

قولہ ما رفع ای مادام اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ ما بمعنی مادام ہے جو کہ ظرف ہے یعنی جب تک دین کے رایات اور جھنڈے اجماع مجتہدین کے ساتھ مرفوع اور بلند رہیں اس وقت تک صلوٰۃ وسلام نبی مصطفیٰ اور ان کے اصحاب پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل ہوتی رہے اور اجماعی مسئلہ ہمیشہ بلند رہتا ہے نیچا کبھی نہیں ہوتا ہمیشہ منصوب رہتا ہے اس میں خفض اور پستی کبھی نہیں آتی یہی معنی ہے مرفوعٌ لا یوضع و منصوب لا یخفض کا۔

قال المصنفؒ فی التوضیح وبعد فان العبد المتوسل باقوی الذریعہ اقوی الذریعہ سے مراد ایمان مکمل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے قیل المراد بہ علم الاحکام والشرائع لما رأیت مصنفؒ یہاں سے اپنی کتاب التنقیح کی وجہ تصنیف اور اس کی کیفیت پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب میں نے فحول علماء کو دیکھا کہ ہر دور و زمان میں اپنی انتہائی توجہ اور غایت اقبال کے ساتھ اصول فقہ کے مباحث میں مصروف تھے یہ اصول فقہ فخر الاسلام علی بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف تھی جو اصول بزدوی کے نام سے مشہور ہے اور یہ کتاب جلیل الشان اور فائق البرہان تھی لیکن اس کے معانی کے کنوز و خزینے ان کی عبارات مشکلہ جو بمنزلہ چٹانوں کے تھیں ان میں مرکوز و مدفون تھے اور نکات غامضہ و پوشیدہ اور اسرار دقیقہ کی طرف رموز و اشارات تھے اور بعض علماء اس کے الفاظ ظاہرہ پر طاعنین تھے درحقیقت ان کی نظر کوتاہ تھی جہاں بزدوی کی لحاظ یعنی آنکھ کے پچھلے حصہ کی نگاہ پہنچی تھی وہاں ان لوگوں کی گہری نظرو نگاہ نہیں پہنچ سکتی تھی اس لئے اردتُ تنقیحہ تو میں نے ارادہ کیا کہ اصول بزدوی کی تنقیح و تنظیم کروں اور میں نے قصد کیا کہ اس کی تبیین مراد کروں اور قواعد معقول کے موافق اس کی تاسیس اور تقسیم کروں اور میں اپنی اس کتاب تنقیح میں محصول امام رازی کا خلاصہ اور اصول ابن حاجب کا الحاصل بھی پیش کرتا رہوں گا اور ایسی تحقیقات عجیبہ اور تدقیقات غامضہ پیش کروں گا جن سے باقی کتب خالی ہیں عبارت و کلام میں تطویل نہیں کروں گا بلکہ ضبط و ایجاز کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے اھداب سحر کے ساتھ تشبث اور عروہ اعجاز کے ساتھ تمسک اختیار کروں گا۔ اختار فی الاعجاز یعنی چونکہ اعجاز فی الکلام سحر کلامی سے قوی ہے اس لئے اعجاز کے ساتھ لفظ عروہ اختیار کیا جو اھداب سے قوی ہے جن کو سحر کے ساتھ استعمال کیا پھر اعجاز فی الکلام چونکہ اداۓ معنی کے جمیع طرق کلامی سے ابلغ ہوتا ہے لہٰذا وہ ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہے اس لئے اس کے ساتھ لفظ عروۃ جو کہ واحد ہے استعمال کیا بخلاف سحر کے کہ اس کے طرق متعدد ہیں لہٰذا اس کے ساتھ اھداب لفظ جمع کا اختیار کیا وسمیتہ تنقیح الاصول واللہ تعالیٰ مسئول۔

قال الشارح فی التلویح قولہ جلیل الشان ای عظیم الامر عظیم کے ساتھ جلیل کی تفسیر کی الجلالۃ والعظمۃ بمعنی واحد اور الامر کنایہ از شان و مرتبہ ہے۔ باهر البرهان باہر بمعنی غالب و فائق ہے اور برہان سے مراد حجج و دلائل ہیں مرکوز بمعنی مدفون جب نیزے کو زمین میں گاڑ دیا جائے تو کہا جاتا ہے رکزت الرمح یہ لفظ مرکوز اسی محاورہ سے ماخوذ ہے اور رکنوز اموال مدفونہ کو کہتے ہیں والصخور الحجارۃ العظام یعنی پتھر کی چٹانیں مشبّہ مصنف نے اصول بزدوی کی عبارت مشکلہ جو تھیں جزلہ یعنی کثیر الفائدہ ان کو چٹانوں کے ساتھ تشبیہ دی اس امر میں کہ ان کے معانی تک وصول بہت مشکل تھا جیسے کہ چٹانوں کے بطن میں پوشیدہ اشیاء تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے اور ان عبارتوں میں جو معانی مستورہ تھے ان کو تشبیہ دی ان جواہر نفیسہ کے ساتھ جو چٹانوں میں مستور ہوتے ہیں مرموز رمز سے ماخوذ ہے جو اس اشارہ کو کہتے ہیں جو ہونٹوں اور ابروں سے کیا جائے یہ متعدی بہ الیٰ ہوتا ہے لیکن یہاں حذف والایصال کے طور پر حرف جر کو گرا کر فعل کو براہ راست متعدی کر دیا ہے اس لئے غوامض کا لفظ مسندالیہ ہو کر مرموز کا نائب فاعل ہو گیا ہے۔ النکتۃ اللطیفہ یعنی مصنف کی عبارت میں جو لفظ نُکَت مذکور ہے وہ نکتہ کی جمع ہے جو ایسے لطیفہ کو کہا جاتا جو منقح اور صاف ستھرا ہو زوائد سے خالی ہو یہ نَکَتَ فی الارض بالقضیب سے ماخوذ ہے عموماً انسان گہری سوچ بچار کے وقت لکڑی سے زمین کریدتا ہے تو گویا یہ کریدنا اس لطیفے کے حصول کا سبب و ذریعہ ہے اس لئے اس کا نام نکتہ رکھا گیا خلاصہ یہ کہ اصول بزدوی میں نکت خفیہ کی طرف اشارات دقیقہ تھے۔

والنظر یعنی کسی چیز کو آنکھوں سے دیکھ کر گہری نگاہ کے ساتھ تأمل کرنے کے نظر کہتے ہیں اور لَحظ آنکھ کے پچھلے حصہ کے ساتھ کسی شئ کی طرف نظر کرنے کو کہتے ہیں لحاظ مؤخر عین کو کہتے ہیں جیسے مُوق مقدم عین کو کہتے ہیں۔ والتنقیح التهذیب یعنی زوائد اشیاء کو چھانٹ کانٹ کرکے کسی شئ کو صاف ستھرا کرنا۔ کہا جاتا ہے نقحت الجذع جب کھجور سے زائد از ضرورت اغصان و ٹہنیاں کاٹ کر صاف ستھرا کر لیا جائے بشرطیکہ اس کے لُب اور دماغ والی ٹہنیاں نہ کاٹی جائیں تنظیم موتیوں کا لڑی میں مناسب ترتیب کے ساتھ پرونا والکلام لایخلوا یعنی مصنف نے اس کلام میں کچھ تعریفات کی ہیں کہ اصول فخر الاسلام میں کچھ زوائد تھے جن کا حذف کرنا ضروری تھا اور کچھ شتائت اور منتشر امور تھے جن کی تنظیم ضروری تھی اور کچھ مغلقات و مشکلات تھے جن کا حل کرنا واجب تھا اور قواعد معقول پر مبنی نہیں تھی یعنی علم المیزان میں تعریفات اور حجج کے جو شرائط مذکور تھے ان کی رعایت نہیں کی گئی تھی اور تقسیمات میں عدم تداخل الاقسام کا خیال نہیں کیا گیا تھا یہ ایسی اشیاء ہیں جن کی طرف مشائخ حضرات التفات نہیں کیا کرتے تھے۔

قولہ لان الاعجاز الخ مصنف نے اعجاز کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ان یودی المعنیٰ یعنی معنی کو ایسے

طریقہ پر ادا کیا جائے جو تمام طرق ادا سے ابلغ اور زیادہ بلیغ ہو شارح نے اس کے متعلق کہا لیس تفسیر ا لمفھوم اعجاز الکلام یعنی یہ اعجازِ کلامی کے مفہوم کی تفسیر نہیں ہے کیونکہ اعجاز کے اندر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بلاغت کے ساتھ ہو بلکہ اعجاز فی الکلام اس کو کہتے ہیں کہ کلام ایسے مرتبہ پر پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ کرنا ممکن نہ ہو اور اس کی مثل پیش کرنا طاقتِ بشر سے خارج ہو جائے یہ اعجز تہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے عاجز کر دینا اب یہ ضروری نہیں ہے کہ اس اعجاز کا سبب بلاغت ہو بلکہ مختلف امور سبب اعجاز ہو سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کے معجز ہونے میں مختلف وجوہ پیش کئے جاتے ہیں باوجود اس کے کہ معجز ہونے پر اتفاق ہے۔ فقیل انہ ببلاغتہ یعنی قرآن مجید کا معجز ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ بلاغت کے اونچے مقام پر ہے جہاں قوت انسانی کا پہنچنا ناممکن ہے۔ وقیل باخبارہ یعنی بعض کا قول یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید اخبار عن المغیبات پر مشتمل ہے اس لئے معجز ہے کیونکہ انسان اخبار عن المغیبات کی طاقت نہیں رکھتا یہ اس کی حدود علمی سے بالکل خارج ہے۔ اس وجہ کو رد کر دیا گیا ہے کہ جو سورۃ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہ ہو وہ معجز نہ ہو حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ ہر سورۃ بلکہ مقدار سورۃ معجز ہے اگرچہ اخبار عن المغیبات پر مشتمل نہ ہو وقیل باسلوبہ الغریب یعنی اس کا اسلوب غریب عجیب ہے فصحاء و بلغاء کے اسلوب نثر و نظم دونوں سے مختلف ہے اور اس اسلوب قرآنی سے وہ لوگ ناآشنا تھے وقیل بصرف اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان معارضین کے عقول کو اپنی قوۃ قاہرہ کے ساتھ اس کے معارضہ سے اور اس کے مثل لانے سے پھیر دیا اور دوسری طرف موڑ دیا اس کے معارضہ کی طرف بالکل آنے نہیں دیا یہ وجہ بھی مردود ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے جو کلام بلاغت کے بالکل نچلے درجہ میں ہو اور معارضہ سے صرف عقول کر دیا جائے تو اس کا اعجاز قوی تر ہونا چاہیئے کیونکہ باوجود ممکن المعارضہ ہونے کے اس کا معارضہ نہ ہو سکے یہ صرف العقول میں اظہر ہے اور اعجاز میں اقویٰ ہونی چاہیئے۔ بل المراد یعنی مصنف کی مراد قرآن مجید کے اعجاز کے متعلق جو صحیح رائی ہے اس کو پیش کرنا ہے یعنی قرآن مجید کا اعجاز صحیح رائی کے لحاظ سے اس پر مبنی ہے کہ ادائے معنی کا طریقہ تمام طرق ادا سے ابلغ ہے اور اس کا اعجاز بسبب بلاغت کے ہے۔

فباعتبار انہ چونکہ اعجاز فی الکلام میں شرط ہے کہ وہ اپنے جمیع ماعدا طرق سے ابلغ ہو اس لئے وہ طریق واحد ہو سکتا ہے جس میں تعدد نہیں ہوتا اس لئے عروۃ الاعجاز میں لفظ عروہ واحد اختیار کیا بخلاف سحر الکلام کے کہ وہ دقتِ کلام اور ماخذ کے لطیف ہونے کو کہتے ہیں لہٰذا اس کے طُرق متعددہ اور مراتب مختلفہ ہو سکتے ہیں اس لئے اہداب السحر بلفظ الجمع کہا ہدب توب ان پھندنوں وغیرہ کو کہا جاتا ہے جو اطراف

ثوب پر ہوتے ہیں اور عروۃ الکوز اس کڑے اور دستے کو کہا جاتا ہے جس سے پکڑا جاتا ہے اور یہ بنسبت ہدب کے اقوی ہوتا ہے اس لئے اس کو اعجاز کے ساتھ مختص کیا جو سحر سے اوثق ہوتا ہے ان کے ساتھ تمسک کرنے سے مراد کلام کو لطیف کرنے اور معانی کو عبارات لائقہ سے ادا کرنے میں مبالغہ کرنا مراد ہے یہاں تک کہ قریب الی السحر والاعجاز ہوجائے وھھنا بحثان بحث اول کا تعلق مصنفؒ کے قول ابلغ من جمیع ماعداہ کے ساتھ ہے اور بحث ثانی کا تعلق اس کے قول ولایکون ہذا الا واحدًا کے ساتھ ہے بحث اوّل کا حاصل یہ ہے کہ اعجاز کی تفسیر میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ان یؤدی المعنی بطریق ھو ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق۔ اس ماعداہ من الطرق سے کیا مراد ہے اگر صرف طرق محققہ اور موجودہ مراد ہیں تو یہ اثبات اعجاز میں کافی نہیں ہے بلکہ اعجاز کے اندر ضروری ہے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو اور اس کی مثل لانے سے عجز ہو اور یہ طرق محققہ موجودہ سے ابلغ ہوجانے کے ساتھ ثابت نہیں ہوسکتا کیونکہ ممکن ہے کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریقہ ہو جس کو اختیار کرکے معارضہ کیا جاسکے اور اس کی مثل لائی جاسکے تو اعجاز ختم ہوجائے گا۔ اور اگر ماعداہ من الطرق سے مراد عام ہو خواہ طرق محققہ ہوں یا مقدرہ ان جمیع سے ابلغ ہو حتیٰ کہ اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو یہ اعجاز میں شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مثل القرآن لانے پر قادر ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ طرق مقدرہ میں کوئی ایسا طریقہ ضرور ہے جس سے مثل قرآن حاصل ہوسکتی ہے حالانکہ قرآن مجید اس احتمال کے باوجود بالاتفاق معجز ہے تو معلوم ہوا کہ جمیع طرق محققہ و مقدرہ سے ابلغ ہونا اعجاز میں شرط نہیں ہے فما معنی قولہ ابلغ من جمیع ماعداہ۔ والثانی اس بحث ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ اعجاز کا طریق صرف واحد نہیں ہے بلکہ اس کے بھی متعدد طرق ہیں کیونکہ طرف اعلیٰ اور ما یقرب منہ یعنی مراتب علیہ میں سے جو طرف اعلیٰ کے قریب ہے جس کا معارضہ اور اس کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہیں یہ دونوں معجز ہیں جیسے مفتاح سکاکی اور شیخ کی نہایۃ الاعجاز میں مذکور ہے تو اس وقت طرق اعجاز بھی متعدد ہوئے بعض طرف اعلیٰ پر اور بعض اس مرتبہ پر جو قریب من الاعلیٰ ہے فما معنی قولہ لایکون ہذا الا واحدًا۔

والجواب عن الاوّل جواب کے اندر شق ثانی اختیار کی گئی ہے یعنی اعجاز کے اندر ابلغ من جمیع ماعداہ من الطرق المحققۃ والمقدرۃ کلیتہا شرط ہے پھر چونکہ اعجاز صرف کلام اللہ میں ہے لہٰذا مراد من الاعجاز یہ ہوگی کہ کلام غیر اللہ تعالیٰ میں جتنے طرق ادا ہوسکتے ہیں خواہ محقق ہوں یا مقدر ان تمام سے ابلغ ہو حتیٰ کہ غیر اللہ کے لئے اس کی مثل پیش کرنا ممکن نہ ہو تو اب اللہ تعالیٰ کا قادر علی الاتیان بمثلہ ہونا اعجاز کے منافی نہیں ہے۔ وعن الثانی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اعجاز خواہ طرف اعلیٰ کا ہو یا اس کے قریبی مرتبہ کا یہ دونوں متحد اور ایک ہیں بایں حیثیت کہ کلام کی یہ ایک حد ہے جو ابلغ من جمیع ماعداہ ہے جس کا معارضہ اور اس

کی مثل لانا بشر کے لئے ممکن نہیں تو خلاصہ یہ کہ اعجاز کے اندر وحدت شخصیہ تو نہیں البتہ وحدت نوعیہ ہے اور مصنفؒ کی مراد لفظ واحد سے واحد نوعی ہے اگرچہ افراد شخصی اس کے متعدد ہیں تو یہ وحدۃ نوعیہ کے منافی نہیں ہیں بخلاف سحر کلامی کے کہ اس کے لئے کوئی حد ضابطہ نہیں اور اس کے افراد متعدد بحسب الماہیۃ النوعیہ ہیں۔

قال المصنفؒ فی التوضیح اصول الفقہ طالب فن کے لئے مطلوبہ فن کی معرفت و تعریف ضروری ہوتی ہے اس لئے مصنفؒ نے اس ضرورت کو از خود پورا کرنے کے لئے کہا ہذہ اصول الفقہ یا آپ کی جانب سے اصول الفقہ ماہی کے ساتھ سوال کر کے جواباً اس کی تعریف پیش کر دی تاکہ مطلوبہ فن مجہول نہ رہے جس کی طلب نہیں ہوسکتی اور لفظ اصول الفقہ کے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ مرکب اضافی ہے اور دوسرا یہ کہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اولاً باعتبار اضافی ہونے کے اس کی تعریف کی ثانیاً باعتبار لقب کے تعریف اضافی پیش کرنے کے لئے مضاف اور مضاف الیہ ہر دونوں کی الگ الگ تعریف کرنا ضروری ہے اس لئے مضاف کی تعریف کرتے ہوئے کہا الاصل الخ۔

قال الشارح فی التلویح قولہ اصول الفقہ الکتاب مرتب الخ یعنی مصنفؒ کی کتاب التنقیح مع شرحہ التوضیح ایک مقدمہ اور دو قسموں پر مرتب ہے تو اس لحاظ سے مذکور فی ہٰذا الکتاب ثلثۃ اشیاء ہوئیں حالانکہ آگے چل کر مصنف کہے گا فنضع الکتاب علیٰ قسمین تو کلام شارح مخالف لکلام المصنف ہے تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ مراد مصنفؒ مقاصد کتاب کو قسمین پر مرتب کرنا ہے تو مقدمہ چونکہ کتاب کا حصہ تو ہے اگرچہ مقاصد سے خارج ہے تو مصنف کی مراد مقاصد الکتاب ہے اور شارح کی مراد مطلق کتاب ہے فلا تخالف بین قولیہما علاوہ ازیں مصنفؒ کا قول مذکور بعد الفراغ عن المقدمہ ہے اور وہاں سے کتاب کا حصہ قسمین پر مرتب ہے اور شارح کا قول قبل المقدمہ ہے اور یہاں سے امور ثلاثہ ہیں لہٰذا دونوں کی کلام صحیح ہے۔

لان المذکور یہ دلیل حصر ہے اور حصر جعلی ہے یا استقرائی بہرحال عقلی نہیں ہے خلاصۂ دلیل یہ ہے کہ مذکور فی ہٰذا الکتاب یا تو مقاصدِ فن سے ہوگا یا نہیں یہ ثانی شئ یعنی جو مقاصد فن سے نہیں ہے وہ مقدمہ ہے اول یعنی جو مقاصد فن سے ہے یا تو اس کے اندر بحث از ادلہ ہوگی وہ قسم اول من الکتاب ہے یا احکام سے بحث ہوگی یہ قسم ثانی ہے کیونکہ اس فن کے اندر ان دو امور کی بحث ہوتی ہے غیر ہما کی بحث نہیں کی جاتی اور قسم اول اربعہ ارکان پر مبنی ہے الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس۔

وھو مذیل یعنی اس باب القیاس کے ساتھ دو ذیلی باب ہیں ایک باب الترجیح دوسرا باب الاجتہاد۔ والثانی اور کتاب کا قسم ثانی ثلثۃ ابواب پر مشتمل ہے ایک فی الحکم دوسرا فی المحکوم بہ اور تیسرا

محکوم علیہ کے متعلق ہے۔ المقدمۃ یعنی اس کا مقدمہ اس علم کی تعریف اور تعیین موضوع کے بارہ میں ہے اور ان امور کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ لان من حق الطالب یعنی جو شخص ایسی کثرۃ کا طالب ہے جو ایک جہۃ میں مضبوط اور ضبط شدہ ہے تو اس کے لئے لائق ہے کہ ان یعرفھا یعنی اولاً تو اس کی معرفت ضروری ہے کیونکہ جب تک مطلوب کی معرفت حاصل نہیں ہوگی تو وہ مجہول رہے گا اور مجہول مطلق کی طلب محال ہے بتلک الجہۃ یعنی پھر ضروری ہے کہ مطلوب کی معرفت اسی جہت سے کرے جس جہت کے ساتھ مضبوط ہے لیامن فوات تاکہ فوات مقصود اور اشتغال بغیر المقصود سے مأمون ہو جائے جو امور اس جہت کے ساتھ مربوط اور متعلق ہوں گے تو وہ سمجھ لے گا کہ یہ میری مطلوبہ اشیاء ہیں ان کی تحصیل میں کوشش کرے گا اور جو امور اس جہت کے ساتھ متعلق نہیں ہوں گے تو انہیں ترک کر دے گا اور ان کی طلب میں وقت ضائع نہیں کرے گا۔

وکل علم فھو کثرۃ مضبوطۃ اور ہر علم چونکہ ایک کثرت مضبوطہ ہے اور اس کی جہت ضابطہ ایک تو اس علم کی تعریف ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ علم طالب علم کے نزدیک متمیز عن الاغیار ہو جاتا ہے دوسری تعیین موضوع جس کی بنیاد پر علم مطلوب فی نفسہ و فی حد ذاتہ ممتاز عن سائر العلوم ہو جاتا ہے۔ اس اصول فقہ کے طالب کا نفس اور قلب شوق مند ہوگا کہ اس فن کی تعریف معلوم ہو جائے تاکہ یہ علم اس کے نزدیک متمیز ہو جائے تو مصنفؒ نے اشتیاقِ طالب کو پورا کرنے کی خاطر کہا ہٰذا الذی اذکرہ اصول الفقہ تاکہ سامع اور طالب کو سوال کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ یا طالب علم کی لسان سے از خود سوال کر لیا کہ اصول الفقہ ماہی اس کے بعد تعریف شروع کر دی۔ واصول الفقہ لقب اصول الفقہ کے تعریفی حیثیت سے دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ اس فن مخصوص کا لقب ہے جو مرکب اضافی سے منقول ہے اور مرکب اضافی اس کے لئے بدرجہ منقول عنہ ہے۔ فلہ بکل اعتبار تعریف یعنی باعتبار لقب ہونے کے الگ تعریف ہے اور باعتبار مرکب اضافی ہونے کے الگ قدم بعضھم یعنی بعض حضرات نے اس کی تعریف لقبی کو مقدم کیا کیونکہ اَعلام میں معنی عَلَمی مقصود بالذات ہوتا ہے اس لئے اس کو مقدم ہونا چاہیئے دوسری وجہ یہ کہ معنی علمی بنسبت معنی اضافی کے ایسے ہے جیسے مرتبہ بسیط بنسبت مرکب کے ہوتا ہے اور تقدیم بسیط علی المرکب زیادہ مناسب ہے۔

والمصنف قدم الاضافی لیکن مصنف نے اس کی تعریف اضافی کو مقدم کیا لوجہین ایک تو یہ کہ مرکب اضافی منقول عنہ ہے اور منقول عنہ کا رتبہ منقول الیہ پر مقدم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ تعریف لقبی میں لفظ الفقہ ماخوذ ہے جو مرکب اضافی میں مضاف الیہ ہے اگر اس کی تعریف لقبی معنی سے پہلے

مذکور ہو جائے تو پھر اس کا ذکر تعریف لقبی میں صحیح ہو جائے گا جیسے مصنف نے آگے جاکر اس کی تعریف لقبی میں کہا ہے ہو العلم بالقواعد التی یتوصل بہا الی الفقہ چونکہ مصنف پہلے تعریف اضافی میں فقہ کی تعریف ذکر کر چکا ہے لہٰذا لقبی میں اس کا ذکر صحیح ہے کیونکہ اس کی معرفت پہلے ہو چکی ہے اگر تعریف لقبی کو مقدم کیا جائے تو اس کے لئے تعریف فقہ کرنی ضروری ہو جائے گی ورنہ جہالت فی التعریف لازم آئے گی پھر ثانیاً اس تعریف فقہ کا ذکر تعریف اضافی میں بھی ضروری ہے کیونکہ مرکب اضافی کی معرفت مضافین کلیہا کی معرفت پر موقوف ہے تو تعریف فقہ میں بے فائدہ تکرار آجائے گا جیسے کہ اصول ابن حاجب میں اس تکرار کا ارتکاب کیا گیا ہے کیونکہ انہوں نے تعریف لقبی کو مقدم کیا ہے۔ ولما کان اصول الفقہ مصنفؒ نے تعریف اضافی کرتے ہوئے کہا فنعرفہا اولا بتانیث الضمیر اور لقبی کی تعریف میں فالآن نعرفہ ضمیر کو مذکر کیا یہ فرق کیوں ہے تو شارح نے اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ معنی اضافی کے وقت میں یہ جمع ہے کیونکہ مجموعہ مضافین کا معنی پیش کرنا ہے اور معنی لقبی کے لحاظ سے مفرد ہے جیسے عبد اللہ علمی معنی کے لحاظ سے مفرد اور اضافی معنی کے لحاظ سے مرکب تو مصنفؒ نے معنی اضافی میں اس کی جمعیت کی رعایت کی اور کہا نعرفہا ضمیر مؤنث لایا کیونکہ جمع غیر ذوی العقول کی طرف ضمیر مؤنث غائبہ کا راجع کیا جاتا ہے اور لقبی معنی چونکہ مفرد تھا اس لئے واحد مذکر کا ضمیر لایا اور کہا نعرفہ واللقب علم لقب ایسے علم کو کہتے ہیں جو اپنے معنی کے ساتھ مشعر بطرف مدح ہو یا ذم اصول الفقہ کا لفظ اپنے معنی کے لحاظ سے مشعر بسوئے مدح ہے کیونکہ یہ علم الفقہ جس کے ساتھ نظامِ معاش دنیاوی اور نجات معاد یعنی اخروی حاصل ہوتی ہے یہ فن اس کی مبنیٰ اور بنیاد ہے وذٰلک مدحٌ لہٰذا یہ لقب مادح ہوا۔

فقال المصنف الاصل چونکہ تعریف اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی تعریف ضروری ہے اس لئے اولاً مضاف کی تعریف کرتے ہوئے کہا الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ یعنی اصل ایسی شئ کا نام ہے جس پر اس کا غیر یعنی دوسری چیز مبنی ہو یہ ابتناء ابتناء حسی کو شامل ہونا تو ظاہر ہے جیسے ابتناء سقف علی الجدران اور اسی طرح ابتناء عقلی کو بھی شامل ہے جیسے مصنفؒ نے اس کی مثال ترتب الحکم علی دلیلہ سے دی ہے۔

قال الشارح قولہ اما تعریفہا باعتبار الاضافۃ یعنی تعریف اضافی تعریف مضاف جو کہ لفظ اصول ہے اور تعریف مضاف الیہ جو کہ لفظ الفقہ ہے کی طرف محتاج ہے کیونکہ تعریف المرکب اپنے اجزاء ترکیبیہ اور مفردات کی تعریف کی طرف محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ معرفت کل معرفت اجزاء پر موقوف ہوتی ہے لہٰذا جو اجزاء غیر بیّنہ ہوں ان کی تعریف ضروری ہو جاتی ہے اور جیسے مضافین کی تعریف ضروری ہے اسی طرح

اضافت کی تعریف بھی ضروری ہے کیونکہ مرکب اضافی کے لئے یہ بمنزلہ جز صوری کے ہے لیکن اصولی حضرات اس کی تعریف کے ساتھ تعرض نہیں کرتے کیونکہ یہ بالشہرۃ معلوم ہے کہ مشتق اور جو معنی مشتق میں ہے اس کی اضافت کا معنی یہ ہوتا ہے کہ مضاف اپنے مفہوم کے لحاظ سے مختص بالمضاف الیہ ہے جیسے دلیل المسئلۃ کا معنی یہ ہوگا کہ جو شئی بحیثیت دلیل ہونے کے مختص بالمسئلہ ہے اسی طرح اصل الفقہ کا معنی ہوگا جو شئی بحیثیت مبتنیٰ علیہ ہونے کے اور مستند الیہ ہونے کے مختص بالفقہ ہے یعنی بایں اعتبار کہ فقہ کی اس پر بنا ہے اور اس کی طرف فقہ کا استناد ہے اسی لحاظ سے اصل کا اختصاص بالفقہ ہوگا فالاصول جمع اصل اور اصل فی اللغت مایبتنی علیہ الشئی من حیث انہ یبتنی علیہ یعنی وہ چیز جس پر دوسری شئی کی بنا ہو اس اول شئی کو بایں حیثیت کہ اس پر بنا ہے اصل کہتے ہیں اب دلائل فقہ بایں حیثیت کہ علم التوحید پر مبتنی ہیں فروع کہلائیں گے نہ کہ اصول کیونکہ بحیثیت مبتنیٰ علیہ ہونے کے اخذ نہیں کی گئیں اور اضافی امور کی تعریف میں قید حیثیت ضروری ہوتی ہے لیکن شہرت امر کی بنا پر حذف کر دی جاتی ہیں۔ ثم نقل الاصل فی العرف یعنی عرف کے اندر لفظ اصل چند معنی کی طرف نقل کیا گیا ہے مثلاً الراجح اور قاعدہ کلیہ اور دلیل کی طرف منقول ہوا ہے۔

فذھب بعضھم یعنی بعض حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ یہاں اصل سے مراد دلیل ہے تو اصل الفقہ کا معنی ہوگا دلیل الفقہ لیکن مصنفؒ نے اپنی عبارت میں اشارہ کیا کہ نقل خلاف الاصل ہے یہاں اصلی معنیٰ چھوڑ کر نقلی لینے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ ابتناء جیسے حسی کو شامل ہے کابتناء السقف علی الجدران اور اعالی جدار کا ابتناء اپنے اساس پر اور ٹہنیوں کا تنے پر یہ تمام حسی ابتنا ہیں اسی طرح ابتناء عقلی جیسے ابتناء الحکم علی دلیلہ کو بھی شامل ہے لہٰذا لغوی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا پھر چونکہ اس کی اضافت الی الفقہ ہے اور فقہ ایک علمی اور عقلی معنی ہے تو اس اضافت سے معلوم ہو جائے گا کہ یہاں ابتنا عقلی مراد ہے لہٰذا اصول الفقہ کا معنیٰ ہوگا وہ اشیاء جن پر فقہ مبنی ہے اور جن کی طرف مستند ہے چونکہ علم کے لئے مبنیٰ اور مستند الیہ دلیل ہوتی تو از خود معلوم ہو جائے گا کہ یہ دلائل الفقہ ہیں لہٰذا نقل کی ضرورت نہیں لہٰذا اب اس سوال کے جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جب یہاں معنی عرفی یعنی دلیل مراد ہے تو پھر اس کی کیا ضرورت ہے کہ معنیٰ لغوی مراد لیا جائے جو مقصود اور غیر مقصود کو شامل ہے یہ سوال خود مندفع ہو جائے گا کیونکہ یہاں اصلی معنی کے ترک کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اس سے ہمارا مقصود بھی حاصل ہے اور غیر مقصود کا احتمال اضافت الی الفقہ سے خود بخود مندفع ہو جاتا ہے۔ فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ ابتناء الشئی علی الشئی ایک اضافت بین الشیئین کا نام ہے اور تمام اضافیات امور عقلیہ ہوا کرتے ہیں اور

موجود فی الخارج نہیں ہوتے لہٰذا یہ ابتناء حسی کو کیسے شامل ہو سکتا ہے۔

قلت جواب کے اندر دو توجیہیں کر دیں ایک یہ کہ ابتناء حسی سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزیں ایک مبنی ہونے والی اور دوسری جس پر بنا ہے یہ دونوں محسوس ہوں تو اس کو ابتناء حسی کہتے ہیں تو اس توجیہ کے لحاظ سے خود ابتناء کا حسی ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ اس کا موجود فی الخارج ہونا جیسے ابتناء السقف علی الجدران اس کے اندر سقف و جدران دونوں محسوس بالبصر ہیں اور جیسے ابتناء المشتق علی المشتق منہ کا بتناء الفعل علی المصدر تو اس کے اندر فعل اور مصدر دونوں محسوس بالسمع ہیں اور دوسری توجیہ ہے خلاصہ یہ کہ ابتناء حسی سے یہ مراد ہے کہ ایک شئ کا دوسری شئ پر رکھا ہوا ہونا محسوس ہو اور ابتناء حسی میں یہی معنی معتبر فی عرف العوام ہے جیسے کہ سقف کا دیواروں پر رکھا ہوا ہونا آنکھوں سے محسوس ہے۔ وحینئذ یخرج یہ مصنف پر بلا وجہ اعتراض کرنا چاہتا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس وقت ابتناء الفعل علی المصدر جیسے ابتناءات حسی سے خارج ہو جائیں گے اور بتفسیر مصنف عقلی میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ عقلی کی تعریف عند المصنف ترتب الحکم علی دلیلہ ہے جو ترتب المشتق علی المشتق منہ کو شامل نہیں ہے حالانکہ مصنف نے یہ ابتناء عقلی کی تعریف نہیں کی تھی بلکہ یہ صرف ایک تمثیل تھی جیسے کہ شارح نے پھر رجوع الی الحق کرتے ہوئے کہا والحق یعنی حق بات یہ ہے کہ ترتب الحکم علی دلیلہ ابتناء عقلی کی تفسیر نہیں ہو سکتی بلکہ صرف یہ ایک مثال ہے نہ کہ تعریف کیونکہ ابتناء المجاز علی الحقیقۃ اور احکام جزئیہ کا ابتناء علی القواعد الکلیہ اور اسی طرح معلولات کا ابتناء علی العلل اور ابتناء الافعال علی المصادر وغیرہ یہ سب ابتناء عقلی ہیں اور ترتب الحکم علی دلیلہ ان کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ تعریف نہیں ہے بلکہ یہ صرف ایک مثال ہے ھٰذا ہو الحق۔

قال المصنف فی التوضیح وتعریفہ بالمحتاج الیہ لا یطرد امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں اصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی یعنی وہ شئ جس کی طرف احتیاج ہو وہ اصل ہے برائے محتاج تو مصنف نے اس پر اعتراض کر دیا ہے کہ یہ تعریف مطرد نہیں ہے یعنی مانع از دخول غیر نہیں ہے مصنف نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اعلم ان التعریف اما حقیقی الخ خلاصہ یہ ہے کہ تعریف دو قسم ہے ایک حقیقی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف ہوتی ہے۔ ماہیات حقیقیہ وہ ہوتی ہیں جن کے اندر صنع عباد کو دخل نہیں ہوتا جیسے ماہیۃ انسانیہ اور فرسیہ وغیرہ۔ دوسری تعریف اسمی ہوتی ہے جیسے ماہیات اعتباریہ یعنی اصطلاحیہ کی تعریف جیسے ہم خود کسی شئ کو چند امور سے مرکب کر لیں تو یہ امور ہماری ترکیب کے لحاظ سے اس شئ مرکب کے اجزا ہو جائیں گے ہم اس مرکب کے لئے ایک اسم وضع کر لیتے

ہیں جیسے لفظ اصل اور فقہ اور جنس و نوع وغیرہ تو ان کی تعریف اسمی ہوتی ہے جو بیان کرتی ہے کہ یہ اسم کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے (وشرط لکلا التعریفین الطرد) یعنی تعریف حقیقی اور تعریف اسمی دونوں کے لئے طرد شرط ہے طرد کا معنی بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ای کل ما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود یعنی جہاں جہاں حد صادق آئے وہاں محدود کا صادق آنا ضروری ہے اگر حد کسی مقام پر صادق آچکی ہے اور محدود صادق نہیں آتا تو یہ حد غیر محدود پر صادق آگئی تو مانع از دخول غیر نہ ہوئی لہٰذا یہ تعریف مطرد نہ ہوئی والعکس یعنی تعریفات کے لئے عکس بھی شرط ہے یعنی جامع ہونا کیونکہ عکس کا معنیٰ ہے کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد یعنی جہاں محدود صادق آئے وہاں حد ضرور صادق آئے اگر محدود صادق آچکا ہے اور حد صادق نہیں آئی تو یہ حد جامع نہ رہی تو اس کا عکس باطل ہو گیا۔

فاذا قیل فی تعریف الانسان انہ حیوان ماشی لا یطرد ای لا یمنع عن دخول الغیر لانہ صادق علی الفرس و الحمار وغیرہما من الحیوانات ولو قیل حیوان کاتب بالفعل لا ینعکس یعنی اگر انسان کی تعریف حیوان کاتب بالفعل سے کی جائے تو یہ جامع نہیں ہے کیونکہ جو انسان کاتب بالفعل نہیں ہیں بلکہ صرف کاتب بالقوۃ ہیں ان پر یہ تعریف صادق نہیں آتی ولا شک ان تعریف الاصل اسمی یعنی الاصل کی تعریف اسمی ہے جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ اصل کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے فالتعریف الذی ذکر فی المحصول لا یطرد ای لیس بمانعٍ عن دخول الغیر لانہ ای الاصل لا یطلق علی الفاعل یعنی لفظِ الاصل علۃ فاعلیہ اور علت صوریہ اور علت غائیہ پر اطلاق نہیں ہوتا اسی طرح شروط یعنی ادوات اور آلات صناعت پر لفظ الاصل اطلاق نہیں ہوتا لیکن ان تمام اشیاء پر تعریف مذکورہ صادق آتی ہے کیونکہ یہ تمام اشیاء محتاج الیہا ہیں تو حد صادق آگئی محدود صادق نہ آیا تو غیر محدود پر صادق آئی مانع از دخول غیر نہ رہی لہٰذا یہ تعریف اسمی صحیح نہیں ہے۔ ھٰذا ما قال المصنف رحمۃ اللہ علیہ۔

قال الشارح رحمۃ اللہ تعالیٰ فی التلویح قولہ واعلم ان التعریف اما حقیقی الخ الماہیۃ اما ان یکون لہا تحقق۔ ماہیۃ دو قسم ہے ایک ماہیت حقیقیہ دوسری ماہیت اعتباریہ یا تو اعتبار عقل سے قطع نظر کرنے کے باوجود اسے فی نفسہ تحقق ثبوت ہوگا یا نہیں ہوگا پہلی ماہیت حقیقیہ یعنی ثابتہ فی نفس الامر ہے اور یہ ماہیت مرکب ہوگی تو اس کے اجزا آپس میں ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوں گی اور ثانیہ ماہیت اعتباریہ یعنی اس کا تحقق اعتبار عقل کی وجہ سے ہے مثلاً واضع نے چند امور اعتبار کرکے ان کے مقابلہ میں ایک اسم وضع کر دیا اور ان امور کے اندر احتیاج البعض الی البعض نہیں ہوتا جیسے لفظ الاصل جو وضع کیا گیا ہے بمقابلہ ایسی شئی کے جس کے ساتھ یہ وصف اعتبار کی گئی ہے کہ اس پر کسی دوسری شئی کا ابتنا ہوا

طرح الفقہ جو مسائل مخصوصہ کے مقابلہ میں وضع کیا گیا ہے اسی طرح الجنس جس کی وضع ایسی کلی کے لئے کی گئی جو کثرت مختلفہ بالحقیقت پر جواب ماھو میں مقول ہو اور ایسے النوع جو وضع کیا گیا ہے ایسی کلی کے لئے جو کثرت متفقہ بالحقیقت پر جواب ماھو میں مقول ہے ماھیات اعتباریہ کے ذیل میں چند امور سے مرکبات کی مثالیں پیش کی گئی ہیں اس سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ ماہیات اعتباریہ صرف مرکبات ہوتی ہیں بلکہ ماہیات اعتباریہ بسائط بھی ہوا کرتی ہیں علاوہ ازیں حق بات یہ ہے کہ ان بسائط کو امور اعتباریہ کہا جاتا ہے ماہیات اعتباریہ نہیں کہا جاتا۔

اذ تمھد ھذا بعد از تمہید ھذا وہ شئ جس کو واضع متعقل اور متصور کرتا ہے تاکہ اس کے مقابلہ میں کوئی اسم وضع کرے تو اس شئ متصور کی یا تو نفس الامر کے لحاظ سے ماہیت حقیقیہ ہوگی یا نہیں وعلی الاول یعنی پہلی صورت جبکہ اس کی ماہیت حقیقیہ ہے تو متعقل واضع یا تو اس شئ کی عین حقیقت ہوگی یا بجوہ واعتبارات ہوں گے یعنی عرضیات یا مرکب من القسمین تو اس صورت میں مسمّیٰ اسم کی ماہیت حقیقیہ کی تعریف کرنا بایں حیثیت کہ یہ ماہیت حقیقیہ ہے تو یہ تعریف حقیقی ہے۔ یفید تصویر الماھیۃ یعنی ماہیت کے متصور اور مرتسم فی الذہن ہونے کا افادہ کرے گی بالذاتیات کلھا کما فی الحد التام او بعضھا ای ببعض الذاتیات کما فی الحد الناقص او بالعرضیات او بالمرکب منھما ای من العرضیات والذاتیات کما فی الرسوم وتعریف مفھوم الاسم یعنی اگر تعریف سے مقصد صرف مفہوم اسم اور متعقل واضع جس کے مقابلہ میں اسم وضع کیا گیا واضح کرنا مطلوب ہے تو یہ تعریف اسمی ہے یفید تبیین یعنی اس کا فائدہ یہ ہے کہ جس کے مقابلہ میں یہ اسم وضع کیا گیا ہے اس کی توضیح بلفظ اشہر ہو جائے گی جیسے الغضنفر الاسد یا ایسے لفظ کے ساتھ جو مدلول اسم کی تفصیل پر مشتمل ہوگا جیسے الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ۔

فتعریفات المعدومات یعنی چونکہ معدومات کے لئے حقائق ثابتہ نہیں ہیں صرف مفہومات ہیں اس لئے ان کی تعریف صرف اسمی ہوگی کیونکہ جب اس کی حقیقت ثابتہ ہے ہی نہیں تو تعریف حقیقی کیسے ہو سکتی ہے۔ وتعریف الموجودات یعنی موجودات کی دونوں تعریفیں ہو سکتی ہیں اسمی بھی اور حقیقی بھی اذ لھا مفھومات وحقائق اگر صرف مفہوم واضح کرنا مقصود ہے تو تعریف اسمی ہوگی اگر حقیقت کی توضیح مطلوب ہے تو تعریف حقیقی ہوگی۔

فان قلت شارح نے جو یہ کہا ہے کہ موجودات کی تعریف کبھی اسمی ہوتی ہے کبھی حقیقی یہی محل اعتراض ہے۔ خلاصۂ اعتراض یہ کہ مصنف کی ظاہر عبارت اس کے مخالف ہے کیونکہ مصنف نے تعریف کی تقسیم کرتے ہوئے کہا اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقیۃ واما اسمی کتعریف الماہیات الاعتباریہ۔ چونکہ ماہیات اعتباریہ

کی تعریف صرف اسمی ہوتی ہے حقیقی نہیں ہوتی تو اس کا تقابل جو مصنف کی عبارت میں موجود ہے وہ تقاضا کرتا ہے کہ ماہیاتِ حقیقیہ یعنی موجودہ وثابتہ کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے اسمی نہیں ہوتی۔ قلت خلاصہ جواب یہ کہ مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کرنے کی گنجائش موجود ہے کہ اس کے اندر قید حیثیت کا اعتبار کرلیا جائے معنیٰ یہ ہوگا تعریف ماہیات حقیقیہ کی بحیثیت ماہیات حقیقیہ ہونے کے ہمیشہ حقیقی ہوتی ہے یا یوں کہا جائے کہ ماہیات کی تعریف فی الاکثر حقیقی ہوتی ہے لا علی سبیل الاطراد والکلیۃ یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی عبارت محمول علی التمثیل ہے لا علی الحصر والدوام۔ الا ان التحقیق یعنی اگر مصنفؒ کی عبارت میں تاویل اور عدول عن الظاہر نہ کیا جائے تو پھر یہ خلاف تحقیق ہے۔ کیونکہ تحقیق یہ ہے کہ ماہیۃ حقیقیہ کبھی بایں حیثیت ماخوذ ہوتی ہے کہ یہ مسمی اسم کی حقیقت اور ماہیت ثابتہ فی نفس الامر ہے یعنی اس کے اندر اعتبار عقل کو دخل نہیں ہے تو اس وقت اس کی تعریف صرف حقیقی ہوتی ہے اسمی نہیں ہوتی لانہ جواب لما التی لطلب الحقیقۃ کیونکہ یہ ما حقیقیہ کا جواب بنتی ہے جو طلب حقیقت کے لئے موضوع ہے اور ماحقیقیہ کے جواب میں ہمیشہ تعریف حقیقی واقع ہوتی ہے اسمی نہیں ہوسکتی بلکہ تعریف اسمی ماشارحہ اور اسمیہ جس کی وضع شرح اسم اور بیان مفہوم کی طلب کے لئے کی گئی ہے جو کہ ما حقیقیہ سے دو درجے مقدم ہے اس کے جواب میں تعریف اسمی واقع ہوتی ہے اِن مطالب یعنی آلات طلب میں اہل میزان کے نزدیک ترتیب یہ ہے چونکہ مجہول مطلق کی طلب نہیں ہوسکتی اس لئے ضروری ہے کہ مطلوب کا تصور بوجہ ما ذہن میں ہونا چاہیئے اس لئے مطلوب کی شرح اسم ضروری ہے ورنہ اس کی طلب نہیں ہوسکتی اور اس تصور اور شرح اسم کی طلب کے لئے ماشارحہ اسمیہ کی وضع کی گئی ہے جو تمام امہات المطالب سے مقدم ہے جب شرح اسم ہوجائے گی تو اس کی حقیقت کی طلب اور دریافت نہیں کی جاسکتی جب تک اس کے وجود فی نفسہ کی تصدیق نہ ہوجائے کیونکہ حقیقت اور ماہیت موجودات کی ہوتی ہے معدومات کی کوئی حقیقت ثابتہ نہیں ہوتی بلکہ ان کے صرف مفہومات ہوتے ہیں لہٰذا طلب حقیقت سے پہلے تصدیق بالوجود ضروری ہے اور اس تصدیق بالوجود فی نفسہ کی طلب کے لئے امہات المطالب میں سے ہل بسیطہ کی وضع کی گئی ہے تو ھل بسیطہ ماشارحہ اسمیہ سے مؤخر ہوا اور ماحقیقیہ سے مقدم ہوا تصدیق بالوجود فی نفسہ کے حاصل ہوجانے کے بعد اب طلب حقیقت ہوسکتی ہے جس کے لئے ماحقیقیہ کی وضع ہے تو ماحقیقیہ کے جواب میں جو تعریف واقع ہوتی ہے وہ ہمیشہ تعریف حقیقی ہوتی ہے۔ وھی ای ما الحقیقیۃ متاخرۃ عن ھل البسیطۃ الطالبۃ لوجود الشیٔ المتأخرۃ یہ صفت ہے ھل بسیطہ کی عن ما التی لطلب تفسیر الاسم یہ وہی ما اسمیہ ہے جو ھل بسیطہ سے مقدم ہے۔ وقد یوخذ من حیث انھا مفھوم الاسم اور

کبھی ماہیت حقیقیہ بایں حیثیت اخذ کی جاتی ہے کہ یہ مفہوم اسم ہے اور اسم کی وضع کرتے وقت یہی متعقل واضع ہے تو اس اعتبار سے اس کی تعریف یقیناً اسمی ہے یہ اسی ما کا جواب بنتی جو مفہوم اسم اور متعقل واضع کی طلب کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ما اسمیہ شارحہ وھذا التعریف قد یکون الخ یعنی یہی تعریف اسمی کبھی حقیقت شئی کا عین ہوتی ہے یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ متعقل واضع عین حقیقت ہو وقد یکون غیرھا یعنی کبھی تعریف اسمی غیر حقیقت ہوتی ہے۔ و لھذا صرحوا بانہ قد یتحد الخ اس لئے اہل فن نے تصریح کی ہے کہ کبھی تعریف حقیقی اور اسمی آپس میں متحد ہو جاتی ہیں۔ الا انہ مگر اتنی فرق ضرور ہے کہ وجود شئی کے علم اور تصدیق سے قبل اسمی کہلاتی ہے اور وہی تعریف بعد العلم بوجود الشئی حقیقی ہو جاتی ہے جیسے تعریف مثلث کہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع یعنی تین خطوط احاطہ کرتے ہیں مبادی ہندسہ میں تعریف اسمی کہلاتی ہے یہی تعریف بعد الدلالۃ علی وجودہ یعنی جب علم الہندسہ اس مثلث کے وجود پر دلیل پیش کر دیتا ہے تو یہی تعریف اسمی اس وقت حقیقی ہو جاتی ہے۔

قولہ شرط لکلا التعریفین ای الحقیقی والاسمی الطرد والعکس المنع والجمع اما الطرد فھو یعنی طرد صدق محدود علی ما صدق علیہ الحد صدقاً کلیاً کا نام ہے یعنی ہر وہ مقام جہاں جہاں حد صادق آئے گی وہاں محدود کا صادق آنا ضروری ہے یہی مراد ہے اس قول معروف کی کلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد یعنی طرد کے ساتھ حد میں منعیت آجاتی ہے حد مانع عن دخول الغیر ہو جاتی ہے کیونکہ جہاں جہاں حد پہنچی تو وہاں محدود کا پہنچنا ضروری ہوا تو اس صورت میں حد غیر محدود پر صادق نہ آئی اگر طرد منتقض ہو جائے مثلاً کسی ایک مقام پر حد صادق آچکی ہے لیکن محدود وہاں موجود نہیں ہے تو لامحالہ یہ حد غیر محدود پر صادق ہوگی تو مانع عن دخول الغیر نہ رہی واما العکس فاخذہ الخ عکس سے مراد عکس طرد باعتبار متفاہم عرف کے لیا گیا ہے اور وہ یہ کہ محمول کو موضوع اور موضوع کو محمول بنا لیا جائے اور کمیت سابقہ بعینہا برقرار رکھی جائے یہ عرفی عکس کلیہ کا کلیہ آئے گا جیسے کہا جاتا ہے کل انسان ضاحک و بالعکس ای کل ضاحک انسان اور کہتے ہیں کل انسان حیوان ولاعکس ای لیس کل حیوان انسانا تو یہ ہے عکس عرفی ورنہ تو عکس منطقی موجبہ کلیہ کا موجبہ جزئیہ آتا ہے وہ تو کل انسان حیوان کا صحیح آتا ہے اس لئے مصنفؒ نے بھی اسی بنیاد پر عکس کا ترجمہ کل ما صدق علیہ المحدود صدق علیہ اخذ کیا حاصل یہ کہ طرد کے اندر محدود کا حکم کلی علی الحد کیا جاتا ہے اور عکس کے اندر حد کا حکم کلی علی المحدود ہوتا ہے وبعضھم اخذہ یعنی بعض حضرات نے عکس کو اس مشہور معنی یعنی عکس الاثبات النفی کے لحاظ سے لیا ہے تو اس لحاظ سے عکس کا مفہوم ہوگا کلما انتفی الحد انتفی المحدود یعنی جہاں حد صادق نہ آوے وہاں محدود بھی صادق نہ آوے کیونکہ اگر محدود صادق

آ گیا اور حد یہاں صادق نہ آئی تو جمعیت ختم ہو جائے گی یعنی حد جامع لجمیع الافراد نہ رہی بہر حال طرد اور عکس کے ساتھ تعریف مانع و جامع ہو جاتی ہے۔

قولہ ولاشك ان تعریف یعنی تعریف اصل تعریف اسمی ہے کیونکہ اس سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ لفظ اصل کس شیٔ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی تبیین و توضیح کرنی ہے کہ لفظ اصل ایک مرکب اعتباری کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایک شیٔ جس کے اندر ابتناء الغیر علیہ کی وصف معتبر ہے کما ہو عند المصنفؒ یا اس کے ساتھ احتیاج الغیر الیہ کی وصف معتبر ہے کما ہو عند صاحب المحصول ھذا الادخل لہ الخ یعنی مصنفؒ نے جو یہ کہا ہے کہ تعریف اصل تعریف اسمی ہے اس عبارت کو مقصود میں کوئی دخل نہیں ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے کیونکہ تعریف کا مطرد یعنی مانع نہ ہونا مفسد للتعریف ہے خواہ وہ اسمی ہو یا غیر اسمی تو لہٰذا مصنفؒ کی یہ تصریح کہ تعریف اصل اسمی ہے یہ بے ضرورت ہے بلکہ فضول و زائد از ضرورت ہے شارح کی یہی بات یاد رکھنا آگے کام دے گی۔ ففی الجملۃ خلاصہ یہ کہ اصل کی تعریف جو محتاج الیہ کے ساتھ کی گئی ہے یہ مطرد اور مانع از دخول غیر نہیں ہے کیونکہ ہر محتاج الیہ پر لفظ اصل صادق نہیں آتا ہے بلکہ بعض اشیاء باوجود محتاج الیہ ہونے کے انہیں اصل نہیں کہا جاتا۔

لان ما یحتاج الیہ الخ یعنی وہ چیز جس کی طرف شیٔ اپنے وجود میں محتاج ہوتی ہے یا تو وہ داخل فی الشیٔ ہوگی یا خارج عن الشیٔ یعنی شیٔ کے تحقق اور وجود میں وہ چیز داخل ہوگی اور وہ چیز اسی شیٔ کے اجزائے ترکیبیہ داخلیہ میں درج ہوگی اگر ایسے ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ اس چیز کے ساتھ شیٔ کا وجود بالقوۃ حاصل ہوتا ہے یا بالفعل اگر بالقوہ ہے تو اس کو مادہ کہا جاتا ہے کالخشب للسریر اگر اس کے ساتھ وجود بالفعل حاصل ہوتا ہے تو اس کو صورۃ کہا جاتا ہے کالھیئۃ السریریۃ للسریر اگر وہ چیز محتاج الیہ تو ہے لیکن وجود شیٔ سے خارج ہے تو پھر دیکھیے کہ اما ان یکون ما منہ الشیٔ یعنی اسی چیز سے اور اس کی جانب سے شیٔ کو وجود حاصل ہوا ہے تو وہ فاعل ہے کالنجار للسریر اما ان یکون ما لاجلہ الشیٔ یعنی وہ ایسی چیز ہوگی جس کی خاطر اس شیٔ کو وجود میں لایا گیا ہے تو اس کو غایۃ کہتے ہیں کالجلوس علی السریر والا فھو الشرط اگر محتاج الیہ ہو کر ان اشیاء اربعہ مذکورہ کے علاوہ ہے تو اس کو شرط کہا جاتا ہے جیسے نجار کے آلات اور اوزار۔ لکڑی کی قابلیت اور صلاحیت وغیرہ اب یہ پانچ چیزیں ہیں جن پر محتاج الیہ ہونا صادق آتا ہے لیکن لفظ اصل صرف ایک پر یعنی مادہ پر صادق آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ اس سریر کا اصل فلاں قسم کی لکڑی ہے باقی چار چیزیں یعنی صورۃ۔ فاعل۔ غایۃ اور شرط یہ تمام محتاج الیھا تو ہیں لیکن لغۃً انہیں اصل نہیں کہا جاتا تو ان اشیاء پر آپ کی حد صادق آ رہی ہے لیکن محدود یعنی الاصل صادق نہیں آ رہا لہٰذا یہ تعریف مطرد اور

مانع نہیں ہے لہٰذا صحیح نہیں ہے۔

وھھنابحث من وجوہ ۔ الاول اس مبحث کا حاصل یہ ہے کہ تعریف مطلق میں طرد کوئی ضروری شرط نہیں ہے لہٰذا طرد کا نہ ہونا جیسے کہ محصول کی تعریف ہے تو یہ امر مفسد للتعریف نہیں ہے بلکہ بدون الطرد بھی تعریف صحیح ہے علی الخصوص تعریف اسمی میں تو طرد شرط نہیں ہے دیکھیے کہ کتب لغت میں تفسیر الفاظ ایسے الفاظ و معانی کے ساتھ بالکثرۃ موجود ہے جو عام من المفسَّر ہوتے ہیں جو مفسَّر کے علاوہ اغیار پر صادق آجاتے ہیں تو ان تفسیرات کے اوپر کوئی شخص بھی نقض بعدم الاطراد نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ طرد صحت تعریف کے لئے کوئی شرط ضروری نہیں ہے۔ آپ کو یاد ہوگا کہ شارح نے اس قول کی شروع میں فرمایا ہے کہ "ھذا لا دخل لہ فی بیان فساد التعریف اذ عدم الاطراد مفسد لہ اسمیا کان اوغیرہ" تو اس قول کے اندر شارح عدم اطراد کو ہر تعریف کے لئے خواہ اسمی ہو یا غیر اسمی مفسد قرار دے رہا ہے لیکن مصنف کے اوپر بلاوجہ اعتراض کرنا شارح کی عادت ثانویہ ہو چکی ہے اس لئے ناجائز اعتراضات ہمیشہ کرتا رہے گا اور یہ اسی کا ایک نمونہ ہے حالانکہ طرد تعریف کے لئے شرط ہے شارح کا انکار کرنا صرف تحکم ہے پھر استدلال شارح کو دیکھئے جو فان کتب اللغۃ الخ کے ساتھ پیش کیا ہے یہ بھی قابل تعجب ہے کیونکہ یہ تمام تعریفات جو کتب لغت میں موجود ہیں یہ تمام تعریفات لفظیہ ہیں تعریفات اسمیہ نہیں ہیں ان دونوں میں بڑا فرق ہے امور بدیہیہ کی تعریف لفظی ہوا کرتی ہے لیکن تعریف اسمی نہیں ہوتی یہاں تو لفظ اصل ایک اصطلاحی امر ہے اور کتب اصول جو اس کی تعریف کرتی ہیں وہ تعریف اسمی ہے جس کے لئے طرد شرط ہے اور یہ تعریف لفظی جو بلفظ اشہر مرادف ہوتی ہے یہ وہ نہیں ہے لہٰذا شارح کا استدلال مثبت دعویٰ نہیں ہے۔ قال فی الزاھدیۃ علی الامور العامۃ "وذھب المحقق التفتازانی ومن وافقہ الی انہ ای التعریف اللفظی من المطالب التصوریۃ زاعمین عدم الفرق بینہ وبین التعریف الاسمی ومن البین ان البدیہی یحتمل التعریف اللفظی ولا یحتمل التعریف الاسمی۔ التعریفات المذکورۃ فی کتب اللغۃ لفظیۃ من المطالب التصدیقیۃ۔

فقد صرح المحققون الخ حاصل اس بحث کا یہ ہے کہ محققین نے تعریفات ناقصہ کے اندر تعریف بالاعم کو جائز قرار دیا ہے جو صرف بعض ماعدا المحدود سے امتیاز کا فائدہ دے گی جو مانع از دخول غیر نہیں ہوگی کیونکہ بسا اوقات غرض من التفسیر ایک معین شئی سے تمیز مقصود ہوتی ہے جیسے یہاں ہم اصل کو ممتاز عن الفرع کرنا چاہتے ہیں تو اصل کی تعریف المحتاج الیہ کے ساتھ کریں گے اور فرع کی المحتاج کے ساتھ کریں گے۔ شارح کی اس بحث کا کوئی اثر مصنف پر نہیں پڑتا کیونکہ اس بحث کے اندر تسلیم کیا جا رہا ہے کہ اصل کی تعریف جو محتاج الیہ کے ساتھ کی گئی ہے یہ تعریف بالاعم ہے جو ناقص ہے جو مانع از دخول

غیر نہیں جو امتیاز عن جمیع ماعدا کا فائدہ نہیں دے سکتی یہی یہی تو وجوہات ہیں جن کی بنیاد پر مصنفؒ نے اس تعریف کو قابل اعتراض سمجھ کر ترک کر دیا ہے پھر مصنف پر شارح کو بلا وجہ اعتراض کرنے کا کیا فائدہ حاصل ہوا۔

والثانی اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ فاعل پر جیسے محتاج الیہ والی حد و تعریف صادق آرہی ہے اسی طرح محدود یعنی الاصل بھی اس پر صادق آتا ہے کیونکہ وجود فعل مترتب علی الفاعل اور مستند الی الفاعل ہوتا ہے اور مصنفؒ نے جو اصل کی تعریف ما یبتنی علیہ الغیر کے ساتھ کی ہے وہ صادق علی الفاعل ہے کیونکہ ابتنار علی الغیر سے مراد یہی ہے کہ اس غیر پر مترتب اور مستند ہو لہٰذا مصنف کی تعریف کے لحاظ سے بھی الاصل صادق علی الفاعل ہے لہٰذا مصنفؒ کا اعتراض کرنا کہ فاعل پر محتاج الیہ والی تعریف صادق آتی ہے اور محدود یعنی الاصل صادق نہیں آتا لہٰذا یہ تعریف مطرد نہیں ہے یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ لفظ اصل کا اطلاق علی الفاعل اور اس کی استعمال فی الفاعل واقع نہیں ہے اور شارح نے صرف عدم صدق الاصل علی الفاعل کے متعلق صرف منع ذکر کی ہے اس کے ساتھ اطلاقِ اصل علی الفاعل صحیح نہیں ہو جاتا جب تک اس اطلاق کی نقل پیش نہ کی جائے۔ ثانیاً یہ کہ ابتنار سے مراد استناد اساسی ہے نہ کہ استناد تاثیری یعنی ابتنار الشیٔ علی الغیر سے مراد یہ ہے کہ یہ غیر اسی شئ کے لئے بمنزلہ اساس کے ہو نہ یہ کہ وہ غیر اس شئ کے وجود میں مؤثر ہو فاعل مؤثر فی وجود الفعل ہوتا ہے نہ یہ کہ فاعل ایک اساس ہے جس پر فعل کی بنا ہو لہٰذا ما یبتنی علیہ الغیر والی تعریف صادق علی الفاعل نہیں ہو سکتی ثالثاً یہ کہ فاعل پر الاصل کے صادق آجانے کے ساتھ محتاج الیہ والی تعریف پھر بھی مطرد نہیں ہو سکتی کیونکہ غایت اور شرط پر محتاج الیہ ہونا صادق آتا ہے لیکن وہ الاصل نہیں ہیں پھر بھی تو طرد برقرار نہ ہوا۔ الثالث اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے باب المجاز میں جریان الاصالۃ والتبعیۃ من الجانبین میں جو کلام کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تو جب مصنف اس بحث میں محتاج الیہ کا اصل ہونا تسلیم کر رہا ہے تو پھر صاحب المحصول نے جو الاصل کی تعریف محتاج الیہ کے ساتھ کی ہے تو یہ محل اعتراض کیوں ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی عبارت اس پر قطعاً دال نہیں ہے کہ ہر محتاج الیہ اصل ہے تاکہ محتاج الیہ والی تعریف مطرد عند المصنف ہو بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب حقیقت جو بدرجہ اصل ہے اور مجاز جو بدرجہٗ فرع ہے تو جہاں ان دونوں کے درمیان اشتباہ واقع ہو جائے اور ان کے درمیان امتیاز کرنا مقصود ہو تو دیکھا جائے گا کہ جو محتاج الیہ کے درجہ میں ہے تو اس کو اصل قرار دیا جائے گا اور جو محتاج ہو گا

اس کو فرع کہا جائے گا یہ تو صرف مقامی لحاظ سے تفرقہ کرنا مطلوب ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ الاصل کی تعریف علی الاطلاق محتاج الیہ کے ساتھ صحیح ہو جائے۔

الرابع اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کی تعریف اَلاصل ما یبتنی علیہ الغیر جامع نہیں ہے کیونکہ فکر کی تعریف جو ترتیب امور معلومۃ کے ساتھ کی جاتی ہے تو امور معلومہ فکر کے لئے مادہ اور اصل ہیں حالانکہ فکر کی ابتناء اِن امور معلومہ پر حسی تو ہے نہیں جیسے کہ یہ ظاہر ہے اور ان امور پر ابتناء عقلی بھی نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ کے نزدیک ابتناء عقلی کی تعریف ترتب الحکم علی دلیلہ ہے اور فکر کا ابتناء ان امور پر ترتب الحکم علی دلیلہ تو ہے نہیں لہٰذا مصنف کی تعریف جامع نہیں ہے یہ اعتراض بالکل لغو اور ضعیف ہے کیونکہ یہ پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ترتب الحکم علی دلیلہ یہ صرف ابتناء عقلی کی تمثیل ہے نہ کہ تعریف اور شارح نے خود بھی اسے تسلیم کیا تھا اب معلوم نہیں کہ شارح کیوں یہ اعتراض کر رہا ہے صرف اپنی عادت کو پورا کرنے کی خاطر ورنہ تو ابتناء عقلی کی تعریف جو مصنفؒ کی عبارت سے مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے ترتب امر علی آخر فی العقل وہو صادق علی ابتناء الفکر علی الامور المذکورۃ۔

قال المصنفؒ فی التوضیح والفقہ چونکہ اصول الفقہ کی تعریف بحیثیت مرکب اضافی ہونے کے محتاج الی تعریف المضافین تھی تو مضاف یعنی لفظ اصول جو جمع اصل تھا اس کی تعریف سے فارغ ہو چکا ہے اب مضاف الیہ یعنی لفظ الفقہ کی تعریف کرنا چاہتا ہے اس لئے کہا الفقہ معرفۃ النفس مالھا وما علیھا یعنی نفس مالھا ای ماللنفس وما علیھا ای ما علی النفس کی معرفت حاصل کرے اس کا نام ہے الفقہ ویزاد عملاً یعنی چونکہ عرف میں لفظ الفقہ اعتقادیات اور وجدانیات کو شامل نہیں ہے اس لئے عملاً کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے تاکہ اعتقادیات یعنی علم الکلام اور وجدانیات یعنی علم التصوف خارج از فقہ ہو جائے کیونکہ فقہ عملیات یعنی ان احکام کے علم کو کہا جاتا ہے جن کا تعلق جوارح سے ہے۔ ومن لم یزد بعض حضرات عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کرتے اور ان کے نزدیک الفقہ شامل للاعتقادیات والوجدانیات ہے اور یہی تعریف امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس تعریف کے اجزاء کو واضح کرتے ہوئے کہا فالمعرفۃ یعنی ادراک الجزئیات عن دلیلٍ کو معرفت کہتے ہیں تقلید کے اندر اگرچہ ادراک الجزئیات تو ہوتا ہے لیکن عن دلیل نہیں ہوتا کیونکہ دلائل اربعہ سے علم بالجزئیات حاصل کرنا مجتہد کا کام ہے نہ مقلد کا لہٰذا تقلیدی علم فقہ اصطلاحی سے خارج رہے گا۔

(وقولہ مالھا وما علیھا) یمکن ان یراد یعنی لھا کے اندر لام برائے نفع اور علیھا کے اندر علی برائے ضرر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ میں ہے لہٰذا معنیٰ ہو گا ما ینتفع

بہ النفس وما یتضرر بہ فی الآخرۃ فقہ چونکہ دینی علوم میں سے ہے لہٰذا نفع ضرر اخروی مراد ہوگا نہ کہ دنیاوی لھا وعلیہا کے اس معنی کے لحاظ سے احتمالات ثلثہ پیش کر دیئے۔ اوّل فان ارید بھما الثواب والعقاب یعنی نفع سے مراد ثواب اخروی اور ضرر سے مراد عقاب اخروی ہوتو فاعلم پھر جانئے کہ مکلف انسان جو عمل کرتا ہے اوّلاً وہ ستۃ اقسام پر ہے۔ واجب۔ مندوب۔ مباح۔ مکروہ کراہۃ تنزیہ۔ مکروہ کراہۃ تحریم۔ حرام پھر ان ستہ اقسام میں سے ہر ایک قسم کی ایک طرف فعل ہے اور دوسری طرف ترک یعنی عدم الفعل اب مجموعہ اقسام بارہ ہوجائیں گے اور فقہ ان ہی احکام سے بحث کرتی ہے توجب مالھا سے ثواب اور ما علیہا سے عقاب مراد ہوتو پھر فعل[۱] واجب اور فعل[۲] مندوب مما یثاب میں ہے لہٰذا مالھا بمعنی ثواب میں یہ درج ہوگا۔ فعل[۳] حرام۔ فعل[۴] مکروہ تحریم اور ترک واجب[۵] مما یعاقب میں شامل ہوکر ما علیہا بمعنی العقاب میں مندرج ہوگا اور ان پانچ کے علاوہ باقی سات احتمال فعل[۱] مباح۔ فعل[۲] مکروہ تنزیہی۔ ترک[۳] مندوب ترک[۴] مباح۔ ترک[۵] حرام۔ ترک مکروہ[۶] تنزیہہ۔ ترک مکروہ[۷] تحریمی یہ نہ مما یثاب میں درج ہیں نہ مما یعاقب میں لہٰذا مالھا ما علیہا کا یہ مفہوم شامل اور جامع لجمیع الاقسام نہیں۔

وان ارید بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب یہ احتمال ثانی ہے نفع وضرر کا تو اس وقت فعل حرام۔ فعل مکروہ تحریمی۔ اور ترک واجب۔ یہ قسم ثانی یعنی مما یعاقب علیہ کے اندر درج ہوکر ما علیہا میں داخل ہوں گے اور تسعہ باقیہ شق اول یعنی مالھا بمعنی عدم العقاب میں درج ہوں گے کیونکہ یہ تمام اقسام اس میں مشترک ہیں کہ لایعاقب علیہا پھر اس کے علاوہ ان میں ثواب متحقق ہو یا نہ ہو اس کی کوئی خصوصیت معتبر نہیں ہے۔ وان ارید بالنفع الثواب وبالضرر عدمہ ای عدم ثواب نفع وضرر کا یہ احتمال ثالث ہے تو اس صورت میں فعل واجب اور فعل مندوب نافع ہوکر مما یثاب میں شامل ہوں گے اور مالھا میں مندرج ہوں گے ثم العشرۃ الباقیۃ مما لایثاب علیہا میں درج ہوں گے سواء کان یعاقب علیہا اولا۔

ویمکن ان یراد بمالھا وما علیہا مایجوز لھا ومایجب علیہا مالھا وما علیہا کے متعلق جو پہلا احتمال پیش کیا گیا تھا کہ لام برائے نفع اور علیٰ برائے ضرر ہے یہ اس کے مقابلہ میں احتمال ثانی ہے یعنی لام برائے جواز اور علی برائے وجوب ہو تو مالھا کا معنیٰ مایجوز لھا اور ما علیہا کا معنی مایجب علیہا ہوگا تو اس صورت میں حرام اور مکروہ تحریمی کے ماسویٰ کا فعل اور واجب کے ماسویٰ کا ترک یجوز لھا میں درج ہوں گے اور فعل الواجب اور حرام ومکروہ تحریمی کا ترک یجب علیہا میں درج ہوں گے اور حرام ومکروہ تحریمی کا فعل اور واجب کا ترک دونوں قسموں سے خارج ہوجائیں گے یعنی نہ تو مایجوز لھا

میں درج ہوں گے اور نہ مایجب علیہا میں بلکہ یہ تو مایحرم علیہا ہیں۔ ویمکن ان یراد بما لہا وما
علیہا مایجوز لہا و ما یحرم علیہا یہ احتمال ثالث ہے اس میں لام تو برائے جواز ہوا اور علیٰ برائے
تحریم تو یہ احتمال جمیع اقسام اثنا عشر کو شامل ہو گا لہٰذا ضروری ہے کہ اس تعریف فقہ کے اندر وہی احتمالات
لئے جائیں جو جمیع اقسام کو شامل ہوں اور درمیان میں واسطہ نہ نکلے وہ ایک تو آخری احتمال ہے اور
نفع و ضرر کی صورت میں جب نفع سے عدم عقاب اور ضرر سے عقاب اور جب نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم
ثواب مراد تھا تو یہ جمیع اقسام کو شامل تھے لہٰذا ان ہی احتمالات میں سے کوئی ایک احتمال لینا اولیٰ اور
بہتر ہے۔ ثم مالہا وما علیہا یتناول الاعتقادیات یعنی مالہا اور ما علیہا اعتقادیات کو جوب الایمان
کو بھی شامل ہے اور اسی طرح وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ جیسے صبر و رضا اور عبادات
یعنی عملیات جیسے صلوٰۃ وغیرھا کو بھی شامل ہے لیکن معرفت مالہا وما علیہا من الاعتقادیات علم الکلام
ہے اور من الوجدانیات یہ علم الاخلاق وعلم التصوف کہلاتا ہے جیسے زُہد اور صبر و رضا وغیرھا اور معرفت
عملیات یہ فقہ اصطلاحی ہے اگر فقہ اصطلاحی کی تعریف مقصود ہو تو پھر مالہا وما علیہا پر عملاً کی قید کا
اضافہ کیا جائے گا تاکہ علم الکلام اور علم التصوف خارج ہو جائے اور اگر فقہ اقسام ثلٰثہ یعنی اعتقادیات
اور وجدانیات و عملیات کو شامل کرنا مقصود ہو تو پھر عملاً کی قید کا اضافہ نہیں کیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ
رضی اللہ تعالیٰ عنہ جن سے یہ تعریف منقول ہے ان کا ارادہ شمول للاقسام الثلٰثہ کا ہے اس لئے انہوں نے
اس قید عملاً کا اضافہ نہیں کیا یہی وجہ ہے کہ اپنی کتاب جو علم الکلام میں لکھی ہے اس کا نام الفقہ الاکبر
رکھا ہے۔

قال الشارح رحمہ اللہ تعالیٰ فی التلویح قولہ والفقہ نقل للمضاف تعریفین الخ یعنی لفظ اصل
جو بدرجہ مضاف ہے اس کی دو تعریفیں ذکر کر چکا ہے مقبولاً وہو ما ذکر بقولہ مایبتنی علیہ غیرہ مزیفا
وہو مانقل عن المحصول بقولہ الاصل ہو المحتاج الیہ وزیّفہ وضعفہ بانہ غیر مطرد وللمضاف الیہ تعریفین
یعنی مضاف الیہ کی دو تعریفیں نقل کی ایک معرفۃ النفس مالہا وما علیہا دوسری وہ جو اس کے بعد ذکر
کر رہا ہے بقولہ وقیل العلم بالاحکام الشرعیۃ العلمیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ اور یہ تعریف حضرات شوافع سے
منقول ہے۔ صرح بتزییف احدھما ایک کی تضعیف کے ساتھ تصریح کر دی اور یہ وہی تعریف ہے
جو لفظ قیل کے ساتھ نقل کی ہے جو منسوب الی الشوافع والاشاعرہ ہے ثم ذکر من عندہ تعریفا ثالثا
پھر مصنفؒ نے اپنی طرف سے ثالث نمبر پر تعریف ذکر کی یہ جو آگے آرہی ہے بقولہ بل ہو العلم بکل الاحکام
الشرعیۃ العلمیۃ التی قد ظہر نزول الوحی بہا والتی انعقد الاجماع علیہا من ادلتہا مع ملکۃ الاستنباط الصحیح منہا

فالاول معرفۃ النفس یہ پہلی تعریف ہے فقہ کی اس کے اندر جو لفظ نفس مذکور ہے یجوز ان یرید بالنفس العبد نفسہ یعنی نفس سے مراد خود عبد نفس عبد ہو یعنی روح مع الجسد یہی جسمانی انسان جس کے اندر حیوٰۃ و روح موجود ہے کیونکہ احکام فقہیہ کا زیادہ تر تعلق اعمال بدن کے ساتھ ہے اور اکثر و بیشتر احکام کی ادائیگی میں یہی جسد عنصری استعمال ہوتا ہے وان یرید النفس الانسانیہ کہا جاتا ہے کہ نفس انسانی سے مراد روح جسمانی ہے جو بدن میں حلول کئے ہوئے ہے کیونکہ متکلمین نفس مجردہ کے قائل نہیں ہیں۔ بہرحال نفس انسانی سے مراد ایسا جوہر ہے جس کے اندر ادراک اور شعور و صلاحیت علم و فہم موجود ہے کیونکہ خطابات شرعیہ کا مخاطب یہی نفس انسانی ہے اور اکثر اعمال اسی سے ہوتے ہیں بواسطۃ البدن اور بدن ایک آلہ اور ذریعہ ہے جس کے واسطہ سے نفس انسانی سے صدور اعمال ہوتا ہے۔

وفسر المعرفۃ الخ مصنفؒ نے معرفت کی تفسیر ادراک الجزئیات عن دلیل کے ساتھ کی ہے۔

والقید الاخیر یعنی عن دلیل والی قید جو مصنفؒ نے تفسیر معرفت میں ذکر کی ہے مما لا دلالۃ علیہ اصلاً لا لغۃ یعنی مصنفؒ جو عن دلیل کی قید ذکر کی ہے اس پر کوئی دلالت اور دلیل موجود نہیں ہے نہ لغۃً نہ اصطلاحاً تو شارح نے حسب عادۃ مصنف پر اعتراض کر دیا ہے اوّلاً یہ جواب دیا جاتا ہے کہ راغب اصفہانی جو امام لغت ہے وہ لکھتا ہے "المعرفۃ والعرفان ادراک الشئ بتفکر وتدبرٍ لاثرہ" اب راغب نے جو تفکر و تدبر لاثرہ کی قید کی ہے یہ وہی استدلال اور ادراک عن دلیل کا مفہوم پیش کر رہا ہے لہٰذا شارح کا یہ اعتراض بلا وجہ ہے۔ ثانیاً یہ کہ مالھا وما علیھا سے مراد جمیع احکام علی سبیل الاستغراق ہیں اور جمیع احکام کا علم بالتفصیل بالفعل تو محال ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے اندر قید استدلال والاستنباط کی کی جائے جس کے ذریعہ سے احکام آتیہ معلوم کئے جا سکیں تو یہ ایک قوی قرینہ اور مضبوط دلیل ہے کہ فقہ ادراک الجزئیات عن دلیل کا نام ہے لہٰذا لفظ معرفت سے یہی معنیٰ مراد ہوگا۔

وذھب فی قولہ مالھا وما علیھا یعنی مالھا اور ما علیھا میں مصنفؒ نے لام اور علی کو اس معنی پر محمول کیا جو مشہور تھا کہ ان اللام للانتفاع وعلی للتضرر وقید ھما الخ اس انتفاع اور تضرر کو اخروی کی قید سے مقید کر دیا تا کہ نفس کو جو انتفاع وضرر دنیاوی کی جو معرفت حاصل ہوتی ہے جیسے لذات وتکالیف دنیاویہ ان سے احتراز ہو جائے کہ وہ معرفت فقہ نہیں ہے۔ والمشعر بھذا القید یہ اخروی کی قید کرنے کے لئے ایک قرینہ پیش کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ امر مشہور ہے کہ فقہ علوم دینیہ میں سے ہے دینی امور کے اندر انتفاع اور ضرر اخروی پیش نظر ہوتا ہے نہ کہ دنیاوی۔ فذکر لھما علیٰ ھذا یعنی اسی انتفاع وضرر اخروی کی صورت میں لھا اور علیھا کے تین معانی پیش کئے ایک ثواب وعقاب

دوسرا عدم عقاب اورعقاب تیسرا ثواب وعدم ثواب ثم ذکر معنیین آخرین ایک مایجوز لھا وما یجب علیھا دوسرا مایجوز لھا ومایحرم علیھا کل معانی محتملہ پانچ ہوگئے ثلثة منھا تشمل جمیع الاقسام دونفع وضرر کی صورت میں جبکہ نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب تھا یا نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب تھا اور تیسرا وہ احتمال جب کہ مراد مالھا وما علیھا سے مایجوز لھا ومایحرم علیھا تھا یہ تینوں معانی جمیع اقسام کو شامل تھے اور باقی دو میں شمول لجمیع الاقسام نہیں تھا اور ان دو میں ایک بصورت نفع ضرر کے جب مراد ثواب وعقاب تھا اور دوسرا وہ جب کہ مالھا سے مراد مایجوز لھا اور ماعلیھا سے مراد مایجب علیھا تھا۔

والاقسام اثنا عشر لان ما یاتی الخ یعنی جوفعل اور کام مکلف انسان کرتا ہے اگر اس کا فعل اور ترک دونوں متساوی ہیں تو اس کو مباح کہا جاتا ہے اگر فعل وترک دونوں متساوی نہیں ہیں تو پھر اگر اس کی جانب فعل اور عمل بہتر ہے اور اس کی ترک ممنوع ہے تو اسے واجب کہا جاتا ہے اگر ترک ممنوع نہیں ہے تو اسے مندوب کہا جاتا ہے تو مندوب میں اگرچہ ترک ممنوع نہیں ہوتی لیکن اس پر عمل کرنا بہتر اور موجب ثواب ہوتا ہے اگر فعل وترک متساوی نہ ہونے کی صورت میں اگر اس کی ترک اولیٰ ہے تو پھر دیکھئے کہ اگر اس کے فعل سے منع بدلیل قطعی وارد ہے تو اس کو حرام کہتے ہیں اگر منع بدلیل ظنی وارد ہے تو اسے مکروہ تحریمی کہتے ہیں اگر فعل سے منع وارد نہیں ہے تو وہ مکروہ تنزیہی ہے مکروہ تنزیہہ میں اگرچہ منع عن الفعل وارد نہیں ہوتی لیکن اس کا نہ کرنا بہتر اور اولیٰ ہوتا ہے یہ تقسیم امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے۔ وھو المناسب ھھنا کیونکہ مصنفؒ نے مکروہ تنزیہہ کو ممایجوز فعلہ میں درج کیا ہے اور مکروہ تحریمی کو مما لایجوز فعلہ بل یجب ترکہ اور فعل مکروہ تحریمی کو ممایعاقب علیہ میں درج کیا ہے تو یہ امام محمدؒ کی رائے کے موافق ہے کیونکہ شیخین کے نزدیک ترکِ اولیٰ ہونے کے ساتھ اس کے فعل سے منع وارد ہے تو وہ حرام ہے اگر منع وارد نہیں ہے تو پھر اگر اقرب الی الحل ہے تو مکروہ تنزیہہ فاعل کو عقاب تو نہیں ہوگا البتہ تارک کو ادنیٰ ثواب ملے گا اگر منع وارد نہ ہونے کے ساتھ اگر وہ اقرب الی الحرام ہے تو وہ مکروہ تحریمی ہے اس کا فاعل مستحق محذور تو ہے لیکن مستحق عقوبت نہیں ہے تو رائے شیخین کے لحاظ سے لایجوز فعلہ ویجب ترکہ ویعاقب علی فعلہ یہ کیسے درست ہو سکتے ہیں امام محمدؒ کی رائے کے مطابق بالکل صحیح ہے کہ مکروہ تحریمی ان شقوق مذکورہ میں درج ہوگا۔

ثم المراد بالواجب یہ درحقیقت جواب ہے اس سوال کا کہ جو افعال مکلف انسان کرتا ہے آپ کی یہ تقسیم الی ستة اقسام ان جمیع اقسام افعال کو شامل نہیں ہے مثلاً آپ کے ان ستة اقسام

میں فرض کا ذکر نہیں ہے اور سنت و نفل کا ذکر بھی نہیں ہے تو اس سوال کو دفع کرتے ہوئے کہا المراد بالواجب ما یشمل الفرض الخ یعنی واجب کا لفظ جیسے واجب اصطلاحی کو شامل ہے اسی طرح فریضہ قطعیہ کو بھی شامل ہے اور یہ استعمال فقہاء کے نزدیک شائع ذائع ہے جیسے الزکوٰۃ واجبۃ والحج واجب کہا جاتا ہے لیکن لفظ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر جو کہ ظنی طور پر حرام ہے اس پر نہیں ہوتا تھا اس لئے مکروہ تحریمی کو حرام کے علاوہ ذکر کرنا ضروری تھا اور مندوب سے مراد عمومی معنی ہے یعنی ما فعلہ اولی من ترکہ اس معنی کے لحاظ سے سنت اور نفل کو بھی شامل ہے فصارت الاقسام ستۃ ۔ ولکل منہا طرفان یعنی ان اقسام ستہ میں سے ہر ایک قسم کی دو طرفیں ہیں ایک فعل بالمعنی المصدری ای ایقاع یعنی اس کام کا واقع کرنا اور دوسری طرف ترک ہے جس سے مراد عدم الفعل ہے تو کل بارہ اقسام ہو جائیں گے ۔ والمراد بما یاتی الخ فعل کا اطلاق جیسے مفہوم مصدری یعنی نفس ایقاع پر ہوتا ہے اسی طرح حاصل بالمصدر پر بھی ہوتا ہے یعنی اس ہیئت قائمہ بالفاعل پر بھی ہوتا ہے جو اس ایقاع مصدری سے حاصل ہو کر وصف للفاعل بنتی ہے جیسے قام فلاں میں ایک ہیئت قیام اور تحرک میں ہیئت حرکت حاصل للفاعل ہوتی ہے چونکہ معنیٰ مصدری ایک امر اعتباری ہوتا ہے جس کا وجود فی الخارج نہیں ہوتا اس لئے ما یاتی بہ المکلف سے مراد یہی ہیئت حاصلہ مراد ہے جو حاصل بالمصدر ہے جیسے وہ ہیئت حاصلہ جس کا نام صلوٰۃ ہے اور وہ حالت حاصلہ جس کا نام صوم ہے جو حاصل للمصلی و للصائم ہے جو ایک اثر صادر از مکلف ہوتا ہے اب طرف فعل سے مراد اسی اثر کا ایقاع اور طرف ترک سے مراد اس کا عدم ایقاع ہے ۔ والا ھو رد المذکور من الواجب الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ وجوب اور حرمت یہ تو صفات افعال ہیں اور ترک جس کا معنی عدم الفعل ہے یہ تو از قبیلہ افعال نہیں لہٰذا وجوب و حرمت وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا ۔ خلاصہ جواب یہ کہ اگرچہ یہ امور فی الحقیقۃ تو فعل مکلف کی صفت ہیں لیکن ان کا اطلاق عدم فعل پر بھی ہوتا ہے کہ اس پر محمول ہوتے رہتے ہیں ۔ فیقال عدم مباشرۃ الواجب حرام و عدم مباشرۃ الحرام واجب و ہو المراد ھہنا مثلاً یقال عدم فعل الصلوٰۃ حرام و عدم مباشرۃ الربوا واجب اس وجوب کا معنیٰ یہ ہوگا کہ جو شخص اس عدم کے مقابل کے ساتھ متصف ہوگا فھو مستحق النار یعنی مباشر ربوا مستحق ہوگا عقوبت بالنار کا اور جہاں عدم فعل کو حرام کہا جاتا ہے تو مراد یہ ہوگی کہ اس عدم کے ساتھ متصف ہونے والا مستحق ہوگا عقوبت بالنار کا ۔

وانما فسر الترک بعدم الفعل ترک کی تفسیر عدم الفعل کے ساتھ کی ہے اور کف النفس کے ساتھ نہیں کی تاکہ قسم آخر بن جائے ورنہ تو بمعنی کف النفس کے ترک حرام بعینہ واجب ہو جاتا تو قسم

آخر پیدا نہیں ہوسکتا تھا تو پھر فان قلت کے ساتھ اس پر اعتراض کر دیا کہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ ایک جانب فعل اور دوسری جانب ترک کا اعتبار کرکے مجموعہ اقسام بارہ بنا دیئے گئے ہیں یوں کیوں نہیں کیا گیا کہ صرف ستہ پر اکتفا کیا جاتا وہ یوں کہ مثلاً واجب سے مراد عمومی معنی لیا جاتا خواہ فعل ہو یا ترک تو اس صورت میں ترک حرام واجب میں آجاتا اسی طرح مندوب میں بھی عمومی معنی ہوسکتا تھا خواہ فعل ہو یا ترک تو مکروہ تنزیہی کی ترک مندوب میں درج ہوجاتی اسی طرح مباح میں فعل اور ترک دونوں درج ہوسکتے تھے ۔ مکروہ کراہت تنزیہہ میں بھی عمومی معنی ہوسکتا تھا خواہ فعل ہو یا ترک تو مندوب کی ترک مکروہ تنزیہہ میں درج ہوجاتی اور مکروہ تحریمی میں بھی ایسے عموم ہوتا تو واجب اصطلاحی کی ترک اس میں درج ہوجاتی اور حرام کے اندر بھی تعمیم ہوتی خواہ فعل حرام ہو یا ترک تو ترک الفریضہ حرام میں درج ہوجاتا تو تقلیل اقسام اس صورت میں ہوسکتی تھی جو کہ بہتر تھی یہ کیوں اختیار نہیں کی گئی ۔

قلت سے جواب دیا خلاصۂ جواب یہ کہ مالہا اور ما علیہا کے جو مختلف معانی لئے گئے ہیں ان میں اندراج بغیر اس تفصیل کے نہیں ہوسکتا تھا مثلاً جب واجب کو فیما یثاب علیہ میں داخل کیا گیا ہے تو واجب بمعنی العموم یعنی خواہ فعل واجب ہو یا ترک تواب واجب بمعنی عدم فعل الحرام فیما یثاب علیہ میں داخل نہیں ہوسکتا اس لئے تفصیل مذکور ضروری تھی ۔ ثم لا یخفیٰ یعنی ترک واجب کو جو فیما یعاقب میں درج کیا گیا ہے اس سے مراد استحقاق عقاب ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کا معاقَب اور معذب ہونا علیٰ سبیل الوجوب ہوگا کما ھو رأی المعتزلۃ بلکہ ہوسکتا ہے بلکہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے عفو فرمادے گا لہٰذا عقاب نہیں ہوگا یا ترک واجب سہواً وخطاً اور نسیاناً ہوا ہے تو پھر بھی عقاب نہیں ہوگا بہر حال ترک واجب پر اہل السنۃ کے نزدیک عقاب علیٰ سبیل الوجوب نہیں ہے ۔

الا ان فیہ مباحث الاوّل یہ تحقیقات مناسبہ للمقام ہیں پہلا ان میں سے یہ ہے کہ مصنفؒ نے ترک حرام کو لا یثاب ولا یعاقب میں درج کیا ہے یعنی اس ترک پر نہ ثواب ہے نہ عقاب تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ترک حرام تو واجب ہے اور واجب پر تو ثواب حاصل ہوتا ہے اور قرآن مجید میں بھی نھی النفس عن الھویٰ پر فان الجنۃ ھی الماوی مرتب کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ ترک ھویٰ یعنی ترک حرام موجب ثواب اور حصول جنت کا سبب ہے لہٰذا فیما لا یثاب میں درج کرنا کیسے صحیح ہوگا ۔ و

جوابہ ان المثاب علیہ حاصل جواب یہ ہے کہ فعل واجب پر ثواب ملتا ہے اور عدم مباشرۃ الحرام پر نہیں یعنی حرام کے نہ کرنے پر ثواب حاصل نہیں ہوتا ورنہ تو ہر انسان کے لئے ہر لحظہ میں مثوبات کثیرہ حاصل

ہوں کیونکہ ہر لحظہ میں حرامات کثیرہ کا ترک کئے ہوئے ہے بلکہ اگر کسی حرام فعل میں مصروف ہو تو اس وقت دوسرے افعال محرّمہ کو چھوڑے ہوئے ہے تو عین معصیت کے وقت میں بھی اسے مثوبات کثیرہ حاصل ہوں مثلاً جب ایک شخص مصروف بالزنا ہے تو اس نے اس وقت لواطت۔ شراب نوشی۔ ربوٰا خوری۔ اور ان جیسے افعال محرّمہ کثیرہ چھوڑے ہوئے ہے تو ارتکابِ زنا کے وقت بھی اسے مثوبات کثیرہ حاصل ہونے چاہئیں حالانکہ ایسے نہیں ہے باقی رہا نہی النفس عن الھویٰ یہ عدم فعل الحرام پر جنت نہیں مل رہی بلکہ کف النفس عن الحرام پر ثواب ہے جواز قبیلہ واجبات ہے اور اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے کہ جب حصول معصیّت کے اسباب مہیا ہو جائیں اور میلان النفس بھی ہو تو اس وقت اپنے آپ کو معصیت سے روک لینا واجب ہے اس پر فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوٰى مرتب ہے جیسے کہ حضرت یوسف علیٰ نبینا و علیہ السلام نے کیا تھا۔

الثانی ان المراد بالجواز یعنی مالھا و ماعلیھا کی تفصیل کرتے ہوئے وجہ رابع میں کہا ہے ما یجوز لھا و مایجب علیھا تو اس وجہ کے اندر جواز کو بمقابلہ وجوب استعمال کیا ہے تو ضروری ہے کہ جواز یہاں بمعنی امکان خاص کے ہوگا یعنی مسلوب الضرورۃ عن الطرفین تو جواز سے مراد یہاں یہ ہوگی کہ فعل اور ترک دونوں ممنوع نہیں ہیں یہ ہے مقابل وجوب کیونکہ وجوب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جواز سے مراد یہاں امکانِ عام نہیں ہو سکتا کیونکہ امکانِ عام بمعنی مسلوب الضرورۃ عن احدالجانبین مقابل وجوب نہیں ہو سکتا بلکہ وجوب امکان عام کا ایک فرد اور قسم ہے۔ وفی الخامس اور پانچویں وجہ تفصیل میں مالھا و ماعلیھا کا معنیٰ کیا مایجوز لھا و مایحرم علیھا یہاں جواز سے مراد صرف عدم منع الفعل ہوگی جیسے امکانِ عام میں سلب ضرورت عن احدالجانبین ہوتی ہے تو یہ ایسے ہوگا صرف عدم منع الفعل مراد ہوگا تا تو حرمت کا مقابل ہو سکتا ہے کیونکہ عدم منع الترک مقابل حرمت نہیں ہو سکتا کیونکہ حرمت میں ترک ممنوع نہیں ہوتی بلکہ مطلوب ہوتی ہے۔ فان قلت اذا ارید بالجواز الخ یہ اس جواز پر اعتراض ہے جو وجہ رابع میں مذکور ہے جس سے مراد عدم منع الفعل والترک تھی یعنی نہ فعل ممنوع تھا نہ ترک تو اس صورت میں مصنفؒ نے حرام اور مکروہ تحریمی کے ماسویٰ کا فعل اور ماسوی الواجب کے ترک کو یجوز لھا میں درج کیا ہے یہ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ حرام اور مکروہ کا ماسویٰ تو واجب کو بھی شامل اور واجب جواز بالمعنی المذکور میں درج نہیں ہو سکتا کیونکہ واجب کی ترک تو قطعاً ممنوع ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ماسوی الواجب کی ترک کو بھی یجوز میں درج کیا حالانکہ ترک ماسوی الواجب ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو شامل ہے اور یہ دونوں ترک یجوز لھا میں جب کہ جواز بالمعنی المذکور ہو کیسے درج

ہوسکتا ہے کیونکہ ان کا فعل ممنوع ہے قلت ھذا المخصوص یہ جواب ہے۔ خلاصۂ جواب یہ کہ امور مذکورہ جواز سے مخصوص و مستثنیٰ ہیں بقرینۃ التصریح یعنی ما بعد میں صراحۃً چونکہ ان امور کو فیما یجب میں داخل کیا ہے اس لئے یہ قرینہ ہے کہ ما یجب کا مقابل جو ما یجوز ہے یہ امور اس سے مستثنیٰ اور مخصوص ہیں۔

والثالث ان ما یحرم علیھا فی الوجہ الخامس یہ دفع سوال ہے سوال ہوتا تھا کہ وجہ خامس میں مالھا و ما علیھا کا معنیٰ ما یجوز لھا و ما یحرم علیھا کیا اور کہا فیشملان جمیع الاصناف تو یہ معنی جمیع اصناف کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکروہ تحریمی نہ یجوز میں داخل ہے نہ یحرم کیونکہ یحرم تو مختص بالحرام ہے اور مکروہ تحریمی کی صنف حرام کے علاوہ ہے تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ اس وجہ خامس میں حرمت بمعنی منع عن الفعل کے ہے خواہ یہ منع بدلیل قطعی ہو جیسے حرام میں ہوتا ہے یا بدلیل ظنی ہو جیسے مکروہ تحریمی میں ہے۔ والرابع ان لیس المراد چونکہ فقہ کی تعریف میں معرفت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا معنی ادراک الجزئیات کے ساتھ کیا گیا تو اس سے مراد کیا ہوگا مالھا ما علیھا کے تصورات یعنی ادراک تصوری یا تصدیقات بثبوتھا و وجودھا فی نفس الامر یعنی یہ تصدیق کرنا کہ صلوٰۃ وغیرہ موجود فی نفس الامر ہے حالانکہ ان دونوں کا نام فقہ نہیں ہے تو اس کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ بل المراد معرفت احکامہا یعنی اس معرفت سے مراد ہے معرفت احکام از قسم وجوب و حرمت ہے مثلاً یہ تصدیق کرنا کہ ہٰذا واجب و ذٰلک حرام اور مصنف نے وجوب الایمان کا لفظ بول کر ادھر اشارہ کیا ہے خلاصہ یہ کہ صرف صلوٰۃ وصوم کے مفہوم کا تصور کر لینا اور ان کے وجود فی نفس الامر کی تصدیق کر لینا اس قسم کی معرفت کا نام فقہ نہیں بلکہ معرفہ احکام مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ والحج واجب اس قسم کی تصدیقات اور معرفت کا نام فقہ ہے۔ واحکام الوجدانیات یہ ایک اور سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ کہ معرفت کے معنی ادراک الجزئیات عن دلیلٍ ہے تو جو ادراک حاصل من الدلیل ہوتا ہے وہ تو استدلالی اور اکتسابی ہوتا ہے اور وجدانیات تو امور بدیہہ ہوتے ہیں یہ تو خود عن دلیلٍ کی قید کے ساتھ خارج ہو جائیں گے لہٰذا مصنف کا یہ قول کہ وجدانیات کے اخراج کے لئے یزاد عملاً لتخرج الوجدانیات یہ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب دیا کہ مراد تو معرفۃ احکام ہے اب امور وجدانیہ کے احکام از قسم وجوب و ندب و حرمۃ ان کا ادراک دلیل سے ہوتا ہے یہ احکام وجدانی امور نہیں ہیں بلکہ یہ اکتسابی و استدلالی امور ہیں اور جو چیز وجدانی ہے وہ ہے ان امور کا ثبوت و وجود فی نفس الامر یہ چیز مباحث فقہ میں درج نہیں ہے۔ جیسے عملیات میں وجوب صلوٰۃ کی معرفت از دلیل ہوتی ہے اور یہ امور فقہیہ میں ہے لیکن وجود و تحقق صلوٰۃ یہ مدرک بالحس ہو کر محسوسات میں

سے ہے یہ امور فقہیہ میں درج نہیں ہے۔

ثم لایخفی ان اعتراضہ یہاں سے علامہ صاحب اپنی حسب عادت مصنف پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے فقہ کی تعریف ثانی جو اشاعرہ سے نقل کی ہے العلم بالاحکام پر اعتراض کیا ہے کہ کل احکام بھی مراد نہیں ہوسکتے اور نہ بعض معین نہ مبہم جس کی تفصیل عنقریب آجائے گی علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہی اعتراض بعینہا تعریف اوّل معرفت النفس مالھا وما علیہا پر وارد ہوتا ہے مصنف یہاں کیوں ساکت ہے جواب اس کا یہ ہے کہ تعریف ثانی میں معرفۃ الاحکام کلہا مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ سلسلہ غیر متناہی ہے جو کسی فقیہہ کے علم میں نہیں آسکتا بخلاف مالھا وما علیھا کی معرفت کے یہاں جمیع مالھا وما علیھا مراد ہے کیونکہ نفس کو اپنی حیواۃ دنیاویہ میں جو مالھا وما علیھا پیش آتے ہیں یہ مجموعہ متناھیہ ہے لہٰذا اس کی معرفت کوئی مشکل نہیں ہے۔ مع ان اطلاق اللفظ یہ علامہ صاحب کی جانب سے دوسرا اعتراض ہے کہ مالھا وما علیھا معانی متعددہ کا محتمل ہے اور تعیین مراد کے لئے قرینہ کوئی موجود نہیں ہے تو ایسے الفاظ تعریفات میں استعمال کرنا غیر مستحسن ہوتا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ لفظ محتمل للمعانی المتعددہ کی استعمال اس وقت قبیح ہوتی ہے جب ان میں سے مراد ایک ہو علی التعیین اور قرینہ موجود نہ ہو اور جب جمیع معانی مراد ہوسکیں تو اس وقت میں ایسے لفظ محتمل للمعانی کا ذکر کرنا قبیح نہیں ہوتا اور یہاں جتنا معانی پیش کئے گئے ہیں جمیع مراد ہوسکتے ہیں البتہ دو صورتوں میں چونکہ تعریف جامع نہیں ہوتی تھی انہیں خارج کر کے باقی سب مراد ہوں گے تو اس میں کون سی قباحت ہے۔

قال المصنفؒ فی التوضیح وقیل العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ یہ تعریف جو مصنفؒ نے قیل کے ساتھ نقل کی ہے یہ حضرات شوافعؒ سے منقول ہے فالعلم جنس یعنی لفظ علم اس تعریف میں بحیثیت جنس مذکور ہے اور باقی بحیثیت فصل کے فقولہ بالاحکام یہ اس تعریف میں پہلا فصل ہے حکم سے مراد عرفی معنی یعنی اسناد امر الی آخر بھی مراد ہوسکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد حکم اصطلاحی ہو یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین الی آخرہ فان ارید الاوّل اگر پہلا معنیٰ یعنی عرفی مراد ہو تو پھر اس کے ساتھ علم بالذوات اور علم بالصفات یعنی تصورات کو حد سے خارج کرنا مقصود ہوگا تو تصدیقات مطلقہ تعریف میں باقی رہیں گی پھر شرعیہ کی قید کے ساتھ علم بالاحکام العقلیہ والحسیہ کو خارج کرنا مقصود ہے کالعلم بان العالم محدث ھذا مثال للحکم العقلی والنار محرقۃ مثال للحکم الحسی وان ارید الثانی یعنی اگر حکم سے مراد معنی ثانی ہو جو کہ اصطلاحی خطاب اللہ تعالیٰ ہے تو پھر بالاحکام کی قید کے ساتھ خطاب اللہ تعالیٰ کے ماسویٰ کے علم کو خارج از حد کرنا

مقصود ہو گا۔

فالحکم بهذا التفسیر اس کے ساتھ شرعیہ کی قید کا فائدہ بیان کرنا مقصود ہے اس لئے کہا کہ حکم با تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ دو قسم ہے ایک شرعی جس کی تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ بما یتوقف علی الشرع ہے یعنی ایسی اشیاء کا خطاب جن کا ثبوت موقوف علی الشرع ہے جیسے وجوب صلوٰۃ وزکوٰۃ وغیرہ اور دوسرا غیر شرعی اس کی تفسیر ہے خطاب اللہ تعالیٰ بما لا یتوقف علی الشرع کوجوب الایمان ووجوب تصدیق النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ ایسی اشیاء ہیں کہ شریعت پر موقوف نہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے کیونکہ جب تک ایمان باللہ اور تصدیق بالنبی کا ثبوت نہ ہو جائے شریعت ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ شریعت تو فرمان خدا اور فرمان رسول کا نام ہے جو شخص خدا ورسول کو تسلیم ہی نہیں کرتا وہ شریعت کو کیسے تسلیم کر سکتا ہے تو شرعیۃ کی قید تعریف فقہ سے ان احکام غیر شرعیہ کے علم یعنی جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے حد فقہ سے خارج کرے گی۔

ثم الشرعی اما نظری یہ قید عملیہ کا فائدہ بیان کیا جا رہا ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ پھر حکم شرعی بالمعنی المذکور دو قسم ہے ایک نظری جس سے مقصود ایک نظریہ اور عقیدہ مقصود ہوتا ہے۔

کالعلم بان الاجماع حجۃ یہ ایک علم نظری ہے اور دوسرا قسم عملی ہے یعنی جس کے اوپر عمل کرنا مقصود ہوتا ہے عملیہ کی قید ان احکام شرعیہ نظریہ کو خارج از فقہ کر دے گی۔

قولہ من ادلتھا یہ من ادلتھا کی قید کا فائدہ ہے اور من ادلتھا کی جار مجرور العلم کے ساتھ متعلق ہے معنی یہ ہو گا کہ شخص موصوف بهذا العلم کا علم حاصل ان ادلہ مخصوصہ یعنی ادلہ اربعہ سے ہو تو اس قید کے ساتھ تقلیدی علم خارج از فقہ ہو جائے گا۔ لان المقلد وان کان قول المجتہد الخ یعنی مقلد کے لئے اگرچہ قول مجتہد دلیل تو ہے لیکن یہ دلیل یعنی قول مجتہد ادلہ اربعہ میں سے تو نہیں ہے

قولہ التفصیلیۃ یہ قید اُس علم بالاحکام کو خارج کرتی ہے جو علم ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہے جیسے وہ علم جو مقتضی یا نافی سے حاصل ہے کیونکہ یہ دلائل تفصیلیہ نہیں ہیں۔ وقد زاد ابن الحاجب الخ ابن الحاجب نے تعریف فقہ یہی تعریف مذکور کی ہے لیکن من ادلتھا التفصیلیہ کے بعد بالاستدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے جس کے متعلق مصنف نے کہا۔ لا شك انه مکرر کیونکہ جو علم حاصل من الدلیل ہوتا ہے وہ ہمیشہ استدلالی ہوتا ہے اس لئے من ادلتھا التفصیلیہ کے بعد بالاستدلال کی قید بلا فائدہ تکرار ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ قیل العلم عرف اصحاب الشافعی رحمهم اللہ تعالیٰ الخ یہ تعریف فقہ حضرات شوافع سے منقول ہے وبیان ذلك یعنی اس کی توضیح بایں طور کہ قیود احترازیہ کا فائدہ واضح

ہو جائے کہ متعلَّقِ علم یا تو حکم ہو گا یا غیر حکم تو احکام کی قید سے وہ علم نکل جائے گا جو غیر حکم کے ساتھ متعلق ہے یعنی علوم تصوریہ پھر حکم یا تو شرعی ہو گا یعنی ماخوذ من الشرع اَوّلاً یہ ثانی غیر شرعی ہے پھر شرعی کا تعلق یا تو کیفیت عمل کے ساتھ ہو گا اَوّلاً پہلا عملی کہلاتا ہے دوسرا غیر عملی پھر حکم عملی کا علم یا تو اس کی دلیل تفصیلی سے معلوم ہو گا جس دلیل سے اس کا علم معلق ہے یا ایسے نہیں ہو گا اب خلاصہ تعریف یہ ہوا کہ فقہ ایک ایسا علم ہے جس کا تعلق جمیع احکام شرعیہ عملیہ سے ہے اور یہ علم حاصل بھی ادلہ تفصیلیہ سے ہے اب وہ علم جس کا تعلق احکام سے نہیں بلکہ ذوات وصفات سے ہے یعنی ان کا علم تصوری یہ تعریف فقہ سے خارج ہو جائے گا اسی طرح جو علم متعلق تو بالاحکام ہے لیکن احکامِ شرعیہ کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ احکام عقلیہ کے ساتھ متعلق ہے جیسے العالم حادث کا علم یا احکام ماخوذہ من الحس کے ساتھ متعلق ہے جیسے النار محرقۃ کا علم اور یا اس علم کا تعلق ان احکام سے ہے جو ماخوذ من الوضع والاصطلاح ہیں جن کو احکام اصطلاحیہ یا وضعیہ کہا جاتا ہے جیسے الفاعل مرفوع کا علم یہ تمام خارج از فقہ ہوں گے کیونکہ یہ علم احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے اسی طرح وہ علم بھی خارج از فقہ ہو گا جس کا تعلق تو احکامِ شرعیہ سے ہے لیکن یہ عملیہ نہیں ہیں بلکہ نظریہ ہیں جنہیں اعتقادیہ اور اصلیہ کہا جاتا ہے جیسے کون الاجماع حجۃ والایمان واجباً اسی طرح فقہ اصطلاحی کی تعریف سے اللہ تعالیٰ کا علم اور جبریل کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی طرح علم مقلد بھی خارج ہو جائے گا کیونکہ یہ ادلہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہیں کیونکہ ادلہ سے حاصل ہونے والا علم استدلالی ہوتا ہے اور علم اللہ وعلم جبریل وعلم الرسول یہ استدلالی نہیں ہیں بلکہ یہ علوم ضروریہ اور بدیہیہ ہیں فقہ تو علم استدلالی واکتسابی کا نام ہے نہ کہ ضروریات اور بدیہیات کا اور مقلد کا علم قول مجتہد سے حاصل ہے نہ کہ ادلہ اربعہ سے۔

قولہ یمکن ان یراد بالحکم الخ حکم کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے عرف ناس میں اس کا اطلاق اسناد امر الی آخر پر ہوتا ہے یعنی ایک امر کی دوسرے کی طرف نسبۃ کرنا خواہ یہ نسبۃ بالایجاب ہو یا بالسلب یہ عرفی معنیٰ کہلاتا ہے دوسرا اصطلاحی یعنی اہل اصول کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق خطابُ اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر پر ہوتا ہے اور تیسرا منطقی یعنی اہلِ منطق کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق ادراک ان النسبۃ واقعۃ اولیست بواقعۃ پر ہوتا ہے اور اسی کا نام وہ تصدیق رکھتے ہیں۔

وھو لیس بمراد ھھنا یعنی حکم منطقی تو یہاں مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم منطقی از قبیلہ علم والادراک ہے تو اس صورت میں فقہ کی تعریف کا حاصل ہو گا علمٌ بالعلوم الشرعیۃ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے

کیونکہ فقہ معلوماتِ شرعیہ کا علم ہے نہ کہ علوم شرعیہ کا والمحققون اور محققین کے نزدیک حکم بالمعنی الثانی یعنی اصطلاح اہل اصول والا بھی مراد نہیں ہے ورنہ تو فقہ کی تعریف میں جو شرعیہ اور عملیہ کی قید ہے یہ مکرر ہوکر لغو ہو جائے گی کیونکہ حکم اصطلاحی جب کہ خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا تو یہیں سے معلوم ہو گیا کیونکہ شریعت تو نام ہی خطاب اللہ کا ہے اور بافعال المکلفین سے عملیہ ہونا مفہوم ہو رہا ہے تو یہ دونوں قیدیں لغو ہو جائیں گی بل المراد النسبة الخ بلکہ مراد وہی عرفی معنیٰ ہے یعنی نسبة تامہ بین الامرین جس کے ساتھ علم تعلق پکڑنے والا تصدیق کہا جاتا ہے اور اگر وہ علم اس نسبت کے ساتھ متعلق نہ ہو تو تصور کہلاتا ہے اور مصنفؒ اسی حکم کے مراد ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا یخرج التصورات ویبقی التصدیقات اس وقت فقہ نام ہو گا ایسے تصدیقات کا جن کا تعلق قضایا شرعیہ سے ہے جو کیفیت عمل سے متعلق ہیں اور یہ تصدیق حاصل من الادلة التفصیلیہ ہو جو شارع کی جانب سے ان قضایا شرعیہ پر مقرر کی گئی ہیں اور اس وقت تمام قیود احترازیہ کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔

والمصنف جوّز ان یراد مصنفؒ نے حکم اصطلاح اہل اصول کا مراد ہونا جائز قرار دیا ہے یعنی خطاب اللہ الخ پھر چونکہ اس صورت میں شرعیہ وغیرہ کی قید لغو ہو جاتی تھی اس لئے فوائد قیود کی تبیین میں ارتکاب تکلف کیا اور مراد قوم کی توضیح میں ارتکاب تعسف کیا تو مصنفؒ نے اس وقت شرعیہ سے مراد ما یتوقف علی الشرع متعین کی یعنی ایسے احکام جن کا علم وادراک خطاب شارع کے بغیر حاصل ہی نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ دو قسم ہوا ایک خطاب بما یتوقف علی الشرع جیسے وجوب صلوٰۃ وصوم وغیرہ دوسرا وہ خطاب جو موقوف علی الشرع نہیں ہے جیسے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی علیہ السلام کیونکہ یہ ایسے احکام ہیں کہ ثبوتِ شریعت ان پر موقوف ہے یعنی جب تک ایک شخص وجود باری تعالیٰ اور اس کے علم وقدرت اور اس کی وصف کلام پر ایمان نہیں لاتا تو شریعت کو وہ کیسے تسلیم کرے گا اسی طرح جب تک تصدیق بالنبی علیہ السلام نہیں کرتا تو وہ شریعت کے ثبوت کا اعتراف کیسے کرے گا تو یہ احکام ایسے ہیں کہ خود ثبوت شریعت ان پر موقوف ہے اگر یہ احکام موقوف علی الشریعۃ ہو جائیں تو لزم الدور اس لئے شرعیہ کی قید لگا کر ایسے احکام غیر شرعیہ کے علم کو خارج از فقہ کیا گیا وانما قال یعنی مصنف نے حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے خطاب بما یتوقف کہا یعنی ایسی شیٔ کا خطاب جو وہ شیٔ موقوف علی الشرع ہو خود نفس خطاب کو موقوف علی الشرع نہیں کیا کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ تو قدیم ہے اور قدیم تو متوقف علی الشرع نہیں ہو سکتا۔ ولقائل ان یمنع مصنفؒ نے وجوب ایمان جیسے احکام کو غیر شرعی قرار دے کر شرعیہ کی قید کو ان کے لئے مخرج قرار دیا اور غیر شرعی ہونے کی وجہ پیش کرتے

ہوئے کہا لتوقف الشرع علیہ یعنی ثبوت شریعت ان احکام پر موقوف ہے تو احکام شرعی بایں معنی لایدرک لولا خطاب الشارع میں یہ کیسے درج ہوسکتے ہیں تو شارح نے اس پر اعتراض کر دیا۔ لقائل ان یمنع الخ یعنی قائل کے لئے یہ ہوسکتا ہے کہ وجوب ایمان پر توقف شریعت تسلیم نہ کرے بلکہ وجوب ایمان موقوف علی الشرع ہوسکتا ہے ایک ہے نفس ایمان باللہ اور نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام دوسرا ہے وجوب الایمان و وجوب التصدیق یہ تسلیم ہے کہ شریعت نفس ایمان اور نفس تصدیق بالنبی علیہ السلام پر موقوف ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب ایمان اور وجوب تصدیق پر موقوف ہوجائے غایت مافی الباب یہی ہوگا کہ شریعت نفس ایمان پر موقوف ہوگی اور یہ اس کا مفید نہیں ہوسکتا کہ وجوب ایمان پر بھی موقوف ہوجائے بلکہ وجوب ایک شرعی حکم ہے جس کا ثبوت شریعت پر موقوف ہے البتہ نفس ایمان وہ غیر شرعی ہے۔ تو حاصل اعتراض یہ کہ مصنفؒ نے وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دیا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے جواب اس اعتراض کا یہ دیا جاتا ہے کہ آپ نے مصنفؒ کی عبارت پر غور نہیں کیا جس کا نتیجہ یہی نکلا کہ آپ نے وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دے کر مصنف پر اعتراض کردیا۔ حالانکہ مصنفؒ کی عبارت قابل اعتراض نہیں ہے۔ مصنفؒ کی عبارت یوں ہے وغیر شرعی ای خطاب اللہ بما لایتوقف علی الشرع کوجوب الایمان الخ تو وجوب الایمان مالا یتوقف علی الشرع کی مثال نہیں ہے بلکہ یہ یتوقف علی الشرع کی مثال ہے لہٰذا یہ حکم شرعی ہوگا البتہ لایتوقف علی الشرع کی مثال نفس ایمان ہے اور نحوہ کا عطف علی الایمان ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ثبوت الشرع موقوف علی نفس الایمان ونفس تصدیق النبی علیہ السلام ہے اگر یہ ایمان وغیرہ موقوف علی الشرع ہوجائے تو دور لامحالہ لازم آجائے گا۔

قولہ ثم الشرعی یعنی حکم شرعی بمعنی ما یتوقف علی الشرع دو قسم ہے ایک نظری جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی وہ عمل کے وجوب یا ندب وتحریم کی کیفیت کو واضح نہیں کرتا یہ نظری ہے دوسرا عملی ہے جو کیفیت عمل کے ساتھ متعلق ہے تو عملیہ کی قید احکام نظریہ کا اخراج کر رہی ہے جیسے اجماع کا حجۃ ہونا وھٰذا انما یصح علی التقدیر الثانی یعنی علی تقدیر انیکون المراد من الحکم خطاب اللہ تعالیٰ لو کان الحکم المصطلح ای خطاب اللہ تعالیٰ شاملا للنظری وفیہ کلام سیجیٔ یعنی شارح کے نزدیک حکم مصطلح سرے سے احکام نظریہ کو شامل ہی نہیں ہے اس لئے اس کا اخراج فضول اور لغو ہے جہاں شارح اس پر کلام کرے گا وہیں اس اعتراض کی حقیقت کو دیکھا جائے گا فانتظر۔ قولہ من ادلتھا ای العلم الحاصل یعنی من ادلتھا کا تعلق علم سے ہے یعنی فقہ ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو ادلہ سے حاصل ہو یہ درحقیقت دفع ہے توہم کا جس کو شارح نے قد یتوھم کے ساتھ بیش کیا ہے یعنی یہ توہم کیا جاتا ہے

کہ من ادلتہا کا تعلق احکام سے ہو تو معنیٰ یہ ہوگا کہ جو احکام ادلہ سے حاصل ہو چکے ہیں تو ان کے علم کو فقہ کہا جاتا ہے تو اس وقت علم مقلد فقہ اصطلاحی سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ مقلد کو ان احکام کا علم حاصل ہے جو احکام ادلہ سے حاصل ہو چکے ہیں اگرچہ علم مقلد حاصل من الادلہ نہیں ہے تو اس توہم کو دفع کرنے کے لئے کہا کہ انہ متعلق بالعلم لا بالاحکام یعنی علم حاصل من الادلۃ التفصیلیہ ہو کیونکہ حاصل من الدلیل علم بالشیٔ ہوتا ہے نہ نفس شیٔ علی انہ یہ دوسری وجہ پیش کی کہ من الادلہ کا تعلق احکام کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ حکم بمعنی خطاب اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور قدیم کسی شیٔ سے حاصل نہیں ہوا کرتا۔ کیونکہ جو شیٔ کسی دوسری شیٔ سے حاصل ہو وہ حادث ہوتی ہے نہ قدیم ومعنی حصول العلم من الدلیل یعنی حصول العلم من الدلیل سے مراد یہ ہے کہ علم حاصل کرنے والا شخص براہِ راست دلیل میں نظر کر کے اس سے حکم کو معلوم کرے اور مقلد کا کام یہ نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم قول مجتہد کی طرف مستند ہوتا ہے البتہ قول مجتہد اس کے اپنے علم کی طرف مستند ہے جو کہ مستند الیٰ دلیل الحکم ہے لیکن مقلد کو یہ علم نظر فی الدلیل سے حاصل نہیں ہوا لہٰذا یہ خارج من الفقہ ہوگا وقید الادلۃ بالتفصیلیۃ یعنی تفصیلیہ کی قید اس لئے کی کہ جو علم بالحکم دلیل اجمالی سے حاصل ہے وہ خارج از فقہ ہو جائے جیسے علم بوجوب الشیٔ اس لئے کہ اس کا مقتضی موجود ہے یا عدم وجوب کا علم نافی کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ فقہ میں درج نہیں ہیں۔

قولہ ولاشک انہ مکرر ذھب ابن الحاجب علامہ صاحب کوشش فرما رہے ہیں کہ ابن حاجب سے مصنف کا اعتراض جو لاشک انہ مکرر سے کیا ہے کسی طرح دفع ہو جائے یہ پہلی کوشش کر رہے ہیں کہ حصول علم من الادلہ دو طریق پر ہوتا ہے کبھی بطریق ضرورت اور بداہت حاصل ہوتا ہے ترتیب امور کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی جیسے علم جبرئیل اور علم رسول علیہما السلام جو احکام شرعیہ کے ساتھ متعلق ہے یہ علم ضروری اور بدیہی ہے اور کبھی بطریق استدلال واستنباط ہوتا ہے جیسے علم المجتہد تو پہلے کا نام فقہ نہیں ہے اصطلاحاً اس لئے ابن حاجب نے استدلال کی قید کا اضافہ کر کے اس کو خارج از فقہ اصطلاحیہ کیا مصنفؒ اس وہم میں مبتلا ہو گیا ہے کہ شاید یہ بھی علم مقلد کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے یقین کر لیا کہ انہ مکرر کیونکہ علم مقلد تو من ادلتھا کی قید سے خارج ہو چکا ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مصنفؒ مبتلائے وہم نہیں ہوا بلکہ شارح ہی مبتلائے وہم ہے کہ مصنف نے بالاستدلال کی قید کو مخرج لعلم المقلد قرار دیا ہے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ جب من الادلۃ کا تعلق علم سے ہو چکا ہے تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ فقہ علم استدلالی کا نام ہے جیسے کہ شارح نے اس

سے پہلے قول میں کہا ہے ومعنی حصول العلم من الدلیل انہ ینظر فی الدلیل الخ تو اس سے معلوم ہوا کہ علم حاصل من الدلیل وہی ہوتا جہاں نظر فی الدلیل کی ضرورت پیش آئے تو یہ علم استدلالی ہی ہوگا نہ بدیہی اور اس کے علاوہ ایسے امور میں عموماً اعتبار حیثیات ہوتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ فقہ ایک ایسا علم ہے جو دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہو تو جو علم دلیل سے بحیثیت دلیل ہونے کے حاصل ہوگا وہ لامحالہ استدلالی ہوگا لہٰذا من الادلہ کی قید علم جبرئیل و علم رسول علیہما السلام اور علم مقلد ان تمام کے لئے مخرج ہے لہٰذا بالاستدلال کی قید لاشک انہ مکرر فان قیل حصول العلم یعنی حصول العلم من الدلیل یعنی علم بواسطۂ دلیل کے حاصل ہو یہ صاف اور صریح طور پر مشعر ہے کہ یہ علم بالاستدلال ہوگا لہٰذا علم جبرئیل اور علم رسول علیہ السلام بھی خارج ہو جائے گا اور یہی بات حق ہے لیکن شارح مصنف پر اعتراض کا موقع کبھی نہیں چھوڑتا اس لئے کہا لو سلمو یعنی پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم حاصل من الدلیل لامحالہ استدلالی ہوتا ہے شارح کی جانب سے یہ عدم تسلیم تحکم اور سینہ زوری ہے ورنہ تو اہل علم کے نزدیک یہ مسلّم ہے کہ جو علم دلیل سے بحیثیت دلیل کے حاصل ہوگا وہ استدلالی ہی ہوتا ہے اور خود شارح نے بھی حصول العلم من الدلیل کے لئے نظر فی الدلیل ضروری قرار دی ہے اور نظر فی الدلیل سے جو علم حاصل ہوگا وہ نظری اور استدلالی ہوگا لا الضروری والبدیہی۔ فذکر الاستدلال یہ مصنفؒ کے خلاف اپنی عادت پورا کرنے کی خاطر ابن حاجبؒ کی حمایت میں یہ صرف اعذار باردہ ہیں کہ تصریح بما علم التزاماً ہے یا دفع وہم ہے یا یہ قید بیان واقع ہے اور احتراز یہ نہیں ہے یہ تمام اعذار باردہ و ساقط ہیں حق یہی ہے کہ ابن حاجبؒ کی یہ قید مکرر ہے۔

قال المصنفؒ فی التوضیح لما عرف الفقہ بالعلم بالاحکام الشرعیۃ وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعیۃ یعنی جب بعض حضرات نے فقہ کی تعریف علم بالاحکام الشرعیہ کے ساتھ کی ہے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ حکم اور شرعیہ ان دونوں قیود کی توضیح کی جائے تا تو تعریف فقہ واضح ہو گی اس لئے فقال والحکم قیل خطاب اللہ تعالیٰ یہ تعریف مطلق حکم کی ہے لہٰذا شرعیہ کا معنی اس کے علاوہ پیش کرنا ہوگا۔ ھذا التعریف منقول عن الاشعری فقولہ خطاب اللہ تعالیٰ یہاں تعریف حکم کے اندر جو الفاظ و اجزاء استعمال کئے گئے ہیں یہ ان کی توضیح ہے تو لفظ خطاب اللہ تعالیٰ جمیع خطابات الٰہیہ بلا تخصیص و تقیید ہر قسم کے خطاب کو شامل ہے۔ المتعلق بافعال المکلفین یہ تعریف کا دوسرا فقرہ ہے اس کے ساتھ وہ خطابات خارج کئے جا رہے ہیں جن کا تعلق افعال مکلفین سے نہیں ہے جیسے قصص و امثال اور وہ آیات جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفات سے ہے جیسے لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ یہ تمام خارج از تعریف ہو جائیں

گے کیونکہ ان کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ نہیں ہے بلکہ تبیین واقعات والامثال ہے تحت الحکمۃ الالٰہیۃ لیکن واللہ خلقکم وما تعملون اب تک باقی فی حکم التعریف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا خطاب ضمیر کم اور اس کے معطوف ما تعملون کے ساتھ متعلق ہے اور یہی وما تعملون افعال مکلفین ہیں اور یہی خطاب ان کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے تو یہ باقی فی تعریف الحکم ہے حالانکہ یہ حکم نہیں ہے فاخرجہ بقولہ بالاقتضاء ای الطلب کیونکہ خلقکم وما تعملون میں صرف اس چیز کی خبر ہے کہ تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اس خبر کے اندر طلب کسی قسم کی نہیں ہے لہٰذا بالاقتضاء جو بمعنی الطلب کے ہے اس کے ساتھ یہ خطاب خارج ہو جائے گا۔

وھو ما طلب الفعل طلب اور اقتضاء کے تحت جو احکام آتے ہیں یہ ان کی تشریح ہے خلاصہ یہ کہ طلب اگر فعل کی ہے تو وہ اگر طلب جازم ہو تو یہ ایجاب ہے اگر غیر جازم ہو تو اس کا نام ندب ہے اگر طلب ترک ہے جازم ہو تو یہ تحریم ہے اگر غیر جازم ہو تو یہ کراہت ہے۔ او التخییر اس قید کے تحت اباحت داخل ہو گی کیونکہ اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کی تخییر اور اختیار ہوتا ہے تو یہاں تک بعض کے نزدیک تعریف حکم مکمل ہو گئی ہے جو ان الفاظ پر مشتمل ہے "خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر" وقد زاد البعض او الوضع یعنی بعض حضرات نے اس تعریف مذکورہ پر او الوضع کی قید کا اضافہ کیا ہے لیدخل الحکم بالسببیۃ والشرطیۃ ونحوھما ای الحکم بالمانعیۃ کما یقال وجود النجاست علی المصلی مانع عن صحۃ الصلوٰۃ یہ بھی حکم وضعی ہے۔ اعلم ان خطاب الشرع یہ او الوضع کی قید اضافہ کرنے کی وجہ پیش کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خطاب شرع دو قسم ہے ایک تکلیفی یہ وہ ہے جس کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ بالاقتضاء یا بالتخییر ہے۔ دوسرا وضعی یہ وہ خطاب ہوتا ہے جس کے ساتھ یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ چیز فلاں شئی کے لئے سبب ہے یا شرط جیسے دلوک سبب صلوٰۃ ہے اور طہارت شرط للصلوٰۃ ان خطابات کو احکام وضعیہ کہا جاتا ہے جب احد النوعین یعنی تکلیفی کا ذکر کیا گیا ہے تو وضعی کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لہٰذا والوضع کی قید کا اضافہ کیا جائے گا۔

والبعض لم یذکر الوضعی اور بعض حضرات اس حکم وضعی کا ذکر نہیں کرتے اور نہ او الوضع کی قید کا اضافہ کرتے ہیں بلکہ وہ حضرات اس حکم وضعی کو داخل فی الاقتضاء والتخییر کر کے حکم تکلیفی میں درج کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ مثلاً دلوک سبب الصلوٰۃ ہے اس کا معنیٰ یہ ہے کہ جب دلوک موجود ہو گا تو نماز واجب ہو گی تو یہ داخل تحت الاقتضاء ہے لہٰذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ لکن الحق ھو الاول مصنفؒ کے نزدیک حق بات یہی ہے کہ او الوضع کی قید کا اضافہ کر کے احکام وضعیہ کا ذکر استقلالاً

کیا جاوے کیونکہ دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے حکم وضعی کا مفہوم تعلق شیئ بشیئ آخر ہے خواہ یہ تعلق بالسببیۃ ہو یا بالشرطیۃ وغیرھا اور حکم تکلیفی کا مفہوم تعلق شیئ بشیئ نہیں ہے باقی رہا بعض صورتوں میں ایک کا دوسرے کے ساتھ لزوم یہ اس کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ان کے درمیان بالکل اتحاد ہے کہ ایک کا ذکر دوسرے سے مُغنی ہو جائے۔

قال الشارح فی التلویح ولما عرف الفقہ اقول الخ یعنی کتب الشافعیہ میں مذکور ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین یہ اس حکم شرعی کی تعریف ہے جو متعارف بین الاصولیین ہے اور یہ تعریف اس حکم کی نہیں ہے جو تعریف فقہ میں ماخوذ ہے شارح کی عبارت دال ہے کہ یہ اثبات و نفی کتب شوافع میں مذکور ہے حالانکہ کہا جاتا ہے اس قسم کا اثبات یعنی یہ حکم شرعی متعارف کی تعریف ہے اور اس قسم کی نفی یعنی یہ اس حکم کی تعریف نہیں ہے جو فقہ میں ماخوذ ہے صراحۃً کسی کتاب شوافع میں مذکور نہیں ہے۔ "المفہوم ہہنا ان یکون ھٰذا الاثبات والنفی مذکورین فی کتبہم ولیس کذلک اذلم توجد ھٰذہ العبارۃ فی کتبہم" (خسرو)۔ والمصنفؒ ذھب الی انہ ای ھذا التعریف المذکور تعریف لہ ای تعریف للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ کونہ تعریفا للحکم الشرعی ای المطلق المتعارف انما ھو رأی بعض الاشاعرۃ والبعض الاخر یجعلونہ تعریفا للحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ کل ذٰلک لعدم تصفحہ کہ مصنفؒ نے ان کی کتب کی پوری صفحہ گردانی نہیں کی ورنہ تو ایسی رائے قائم نہ کرتا علامہ صاحب کا یہ اعتراض اپنی عادت ثانویہ کے موافق ہے ورنہ کتب شوافع سے صاف محسوس ہوتا ہے بعض کے نزدیک یہ تعریف اس حکم کی ہے جو ماخوذ فی تعریف الفقہ ہے۔ دیکھئے شرح منہاج میں لکھا ہے ان قیل تقییدا المتعلق بالفعل یخرج ما یتعلق بالاعتقاد والاقوال یعنی تعریف حکم میں جو قید المتعلق بافعال المکلفین کی کی گئی ہے یہ قید ان احکام کو خارج کر رہی ہے جن کا تعلق اعتقاد و اقوال سے ہے کیونکہ وہ از افعال جوارح نہیں ہیں اور افعال سے متبادر افعال جوارح ہیں حالانکہ یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لہٰذا آپ کی تعریف شامل لجمیع الافراد نہ ہوئی۔ قلنا سے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا "یمکن حمل الفعل علی ما یصدر من المکلف وھو اعم الذی یشمل تلک الاحکام الخ واجاب بعضہم بان المحدود الحکم الشرعی الذی ہو فقہ لا مطلق الحکم الشرعی" یہ عبارت صاف دلالت کر رہی ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ یہ حکم فقہی کی تعریف ہے نہ مطلق حکم شرعی کی ھذا یؤیدا المصنف ویخالف الشارح فنقول عرف بعض الاشاعرۃ الحکم الشرعی تو شارح کی یہ عبارت بھی صاف دلالت کر رہی ہے کہ حکم شرعی کی تعریف بانہ خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق الخ یہ بعض اشاعرہ کی رائے ہے کل اشاعرہ کی نہیں ہے یہی بات تو مصنف کہہ رہا تھا فما وجہ اعتراض الشارح علی المصنف۔ والخطاب

توجیہ الکلام حکم کی جو تعریف خطاب اللہ کے ساتھ کی گئی ہے تو یہاں سے اجزائے تعریف کو واضح کیا جارہا ہے۔ تو خطاب کا معنی کیا توجیہ الکلام نحو الغیر للافہام یعنی کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا اس کو سمجھانے کی خاطر لیکن پھر اس مصدری معنیٰ سے نقل کر کے ما یقع بہ التخاطب کے معنی میں کر دیا گیا ہے اور تعریف حکم میں جو لفظ خطاب استعمال کیا گیا ہے مراد اس سے کلام نفسی ہے۔

ومن ذھب الی ان الکلام الخ چونکہ ازل میں تو کسی کے ساتھ تخاطب واقع نہیں ہوا کیونکہ ازل میں کوئی مخاطب موجود ہی نہیں تھا لہٰذا کلام نفسی چونکہ ازلی ہے اس لئے خطاب کا لفظ اس پر صادق نہیں آسکتا لہٰذا حکم کی یہ تعریف کلام نفسی پر صادق نہیں آسکتی اب جو حضرات ادھر چلے گئے ہیں کہ کلام کو ازل میں خطاب نہیں کیا جا سکتا تو اسے خطاب کی دو تفسیریں آنے والی میں سے کوئی کرنی پڑے گی تاکہ کلام ازلی پر خطاب کا اطلاق ہو سکے ایک تفسیر یہ کہ الکلام الموجہ للافہام دوسری یہ کہ الکلام المقصود منہ افہام من ھو متھییٔ لفہمہ۔ اب یہ تعریف جیسے کلام لفظی پر صادق آتی ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی صادق آتی ہے اور قصد افہام کا تعلق تو ہوتا ہی کلام نفسی سے ہے لفظی تو اسی نفسی کے سمجھانے کا وسیلہ اور ذریعہ ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ ازل میں تو کوئی متھییٔ للفہم موجود ہی نہیں تھا تو افہام یا قصد افہام کیسے ہو سکتی ہے لہٰذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب نہ کہا جائے جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ متھییٔ للفہم کے لئے قصد افہام کرنا متھییٔ کے وجود اور حضور کو عند القصد تقاضا نہیں کرتا بلکہ جب افہام بالفعل ہوگا تو اس وقت اس کا وجود اور حضور ضروری ہو جاتا ہے۔ بوقت قصد افہام نہ وجود ضروری ہے نہ حضور لہٰذا ازل میں کلام نفسی کو خطاب کہنے کے لئے کسی مخاطب متھیی للفہم کا ازل میں موجود ہونا کوئی ضروری امر نہیں ہے۔ ومعنی تعلقہ بافعال المکلفین تعریف حکم میں جو المتعلق بافعال المکلفین کہا گیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جو جمیع مکلفین کے جمیع افعال کے ساتھ تعلق پکڑے چونکہ ایسا خطاب کوئی نہیں ہے اس لئے واضح کیا کہ تعلق سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی مکلف کے کسی ایک فعل کے ساتھ متعلق ہو کیونکہ جمع معرف باللام ہو یا معرف باللام کی طرف مضاف ہو دونوں صورتوں میں معنی جمعیت سے منسلخ ہو کر صرف معنی جنسیۃ باقی رہتا ہے جو ایک فرد پر صادق آسکتا ہے لہٰذا افعال سے مراد جنس فعل ہوگی اور اسی طرح المکلفین سے مراد جنس مکلف ہوگی جو ایک فرد مکلف پر صادق آسکتی ہے۔ اذ لا خطاب یہ صورۃ اشکال کی طرف اشارہ ہے جس کو دفع کیا گیا ہے۔ فدخل فی الحد خواص نبی علیہ الصلوٰۃ والسّلام کاباحۃ ما فوق الاربع من النساء کیونکہ یہ بھی متعلق بفعلٍ من افعال المکلف ہے۔ اس پر یہ اشکال وارد کیا گیا ہے کہ خطاب سے مراد کلام نفسی ہے جو صفت واحدہ ہے جس میں کوئی تعدّد

نہیں ہے اب جتنا بھی خطابات ہیں تمام صفت واحدہ ہیں لہٰذا ایک ہی خطاب متعلق بجمیع افعال المکلفین ہوا تو جواب اس کا یہ دیا جاتا ہے کہ کلام نفسی اگرچہ صفت واحدہ ہے لیکن باعتبار تعدد متعلقات کے یہ متعدد ہے اس لئے خطابات متعددہ ہوجائیں گے۔ خرج خطاب اللہ المتعلق باحوال ذاتہ یہ المتعلق بافعال المکلفین کا فائدہ احترازیہ ہے۔ لا یقال اضافۃ الخطاب الی اللہ تعالیٰ یعنی اضافۃ خطاب الی اللہ تعالیٰ اس کی مقتضی ہے کہ قابلِ اطاعت صرف اللہ تعالیٰ کا حکم ہے حالانکہ اس کے علاوہ اطاعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اطاعت اولی الامر اور سیّد و سردار کی بھی واجب ہے تو اس اشکال کو دفع کیا کہ ان کی اطاعت ایجاب الٰہی کے ساتھ واجب ہے تو حقیقتاً حکم قابلِ اطاعت صرف اللہ تعالیٰ کا ہوا۔

ثم اعترض علیٰ ھٰذا التعریف اس تعریف پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مانع از دخول غیر نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر ایک تو قصص داخل ہو رہے ہیں۔ المبینۃ لاحوال المکلفین وافعالھم یعنی جو احوال مکلفین اور ان کے افعال کی تبیین کر رہے ہیں تو افعال تفسیر ہے احوال کی یا افعال سے مراد مقابل متروکات ہے اور احوال سے مراد متروکات ہیں یعنی وہ قصص جو مکلفین کے امور فعلیہ اور امور ترکیہ کی تبیین کرتے ہیں اور دوسری وہ اخبار داخل ہو رہی ہیں جو اعمال مکلفین کے ساتھ متعلق ہیں کقولہ تعالیٰ وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ تو یہ خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں اور تمہارے اعمال کو پیدا فرمایا تو یہ ایک خطاب جس کا تعلق اعمال اور افعال مکلفین کے ساتھ بصورت اخبار ہے تو یہ دونوں تعریف حکم میں داخل ہو رہے ہیں حالانکہ حکم اصطلاحی کے افراد نہیں ہیں تو فزید علی التعریف یعنی تعریف حکم پر اس قید کا اضافہ کیا گیا جو اس کی تخصیص کرکے ان افراد کا اخراج کر دے وہ ہے قولھم بالاقتضاء او التخییر یعنی حکم ایسے خطاب کو کہا جاتا ہے جس کا تعلق افعال مکلفین کے ساتھ بالاقتضاء ہو یا بالتخییر اور قصص و اخبار مذکورہ کے اندر تعلق نہ بالاقتضاء ہے نہ بالتخییر کیونکہ تخییر کا معنی ہے کہ اس امر کا فعل اور ترک مکلف کے لئے دونوں مباح ہیں اور اقتضا کا معنی ہے طلب پھر یہ طلب اگر فعل کی ہے مع المنع عن الترک تو یہ ایجاب ہے او بدونہ یعنی منع عن الترک نہ ہو تو یہ ندب و استحباب ہے اگر طلب ترک ہے اور فعل سے منع ہے تو یہ تحریم ہے اگر فعل سے منع نہیں ہے تو یہ کراہت ہے تو اس قسم کی اقتضاء اور تخییر ان قصص وغیرہ میں نہیں ہے لہٰذا یہ داخل فی تعریف الحکم نہیں ہوں گے۔ وقد یجاب بانہ لاحاجۃ یہ اعتراض مذکور کا جواب ثانی ہے خلاصہ یہ کہ اقتضاء تخییر کے زیادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہاں قید حیثیت مراد ہے یعنی خطاب اللہ تعالیٰ

المتعلق بفعل المکلف من حیث ہو فعل المکلف قصص واخبار مذکورہ کا ذکر بحیثیت فعل مکلف ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ بایں حیثیت ہے کہ انھا امورٌ صادرات عن الموجودات یعنی امور موجودہ متحققہ ہونے کے لحاظ سے بایں طور کہ ایسے امور دنیا میں متحقق اور موجود ہوچکے ہیں باقی رہا یہ سوال کہ قصص کا ذکر بغرض عبرت کے ہوتا ہے تاکہ لوگ اس سے عبرت حاصل کرکے مطیعین کا راستہ اختیار کریں اور عاصی لوگوں کے افعال سے اجتناب کریں تو یہ ایک طلب ہے اس لئے تعریف حکم ان پہ صادق آگئی۔ ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ مراد حیثیت یہ ہے کہ وہ اسی خطاب سے جو مذکور ہو اس کے ساتھ مکلف ہوا اور قصص کے اندر یہ نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ عبرت حاصل کرنا جو اس کی غایت وحکمت ہے اس لحاظ سے یہ حکم ہے جو فاعتبروا یا اولی الابصار میں درج ہے پھر بھی قصص من حیث القصص حکم میں درج نہیں ہیں۔

قولہ وقد زاد البعض اعترضت المعتزلۃ حکم کی تعریف مذکور یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر پر معتزلہ نے تین وجوہ سے اعتراض کیا ہے الاول ان الخطاب یعنی خطاب سے مراد کلام نفسی ہے جو تمہارے نزدیک قدیم ہے اور حکم حادث تو حادث کی تعریف میں قدیم کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کانہ قیل الحکم حادث والخطاب قدیم ولا یجوز استعمال القدیم فی تعریف الحادث فتعریفکم لیس بصحیح باقی رہا کہ حکم حادث ہے اس پر دو وجوہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ اوّل لکونہ متصفا بالحصول بعد العدم یعنی حکم متصف کیا جاتا ہے حصول بعد العدم کے ساتھ یعنی معدوم تھا اور بعد میں یہ حاصل ہوا اور وجود میں آیا اور جو شئی مسبوق بالعدم ہو وہ حادث ہوتی ہے دیکھیئے کہ کہا جاتا ہے حلت المرأۃ بعد مالم تکن حلالاً یعنی مرأۃ حلال نہیں تھی اس کے بعد حلال ہوئی اور حلت حرمت ایک حکم ہے جو بعد العدم حاصل ہو رہا ہے لہٰذا یہ حادث ہوا دوسری وجہ پیش کرتے ہوئے کہا ولکونہ معللاً بالحادث یعنی معلول بنتا ہے علت حادثہ کا جیسے کہا جاتا ہے حلت بالنکاح وحرمت بالطلاق تو حلت کی نکاح اور حرمت کی طلاق علت ہے یہ دونوں حادث ہیں چونکہ معلول بعد العلۃ موجود ہوتا ہے جو امر بعد الحادث وجود میں آئے وہ بطریق اولیٰ حادث ہوتا ہے لہٰذا حکم حادث ہوا فکیف یصح تعریفہ بالقدیم۔ الثانی انہ یشتمل یعنی یہ تعریف بالاقتضاء او التخییر کلمہ او پر مشتمل ہے جو تشکیک والتردید کے لئے ہوتا ہے یعنی شک وتردد ظاہر کرنے کے لئے یا دوسرے کو شک وتردد میں مبتلا کرنے کے لئے آتا ہے یہ تعریف کے منافی ہے کیونکہ تعریف سے مقصود معرفت معرَّف ہوتی ہے اور تشکیک وتردید ابہام کے لئے ہوتے ہیں جو معرفت اور تعریف کے منافی ہیں۔

الثالث انه غیر جامع تیسرا اعتراض یہ کہ یہ تعریف حکم جامع لجمیع الافراد نہیں ہے کیونکہ احکام وضعیہ جیسے سببیۃ دلوک لوجوب الصلوٰۃ اور شرطیۃ الطہارۃ للصلوٰۃ اور نجاست کا مانع عن الصلوٰۃ ہونا کو شامل نہیں ہے کیونکہ ان کے اندر نہ اقتضاء ہے نہ تخییر حالانکہ یہ افراد حکم ہیں لہٰذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔

والمصنف اھمل فی تفسیرہ الخ یعنی مصنفؒ نے خطاب وضعی کی تفسیر میں مانعیت کا ذکر چھوڑ دیا ہے حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا حسب عادت یہ مصنف پر اعتراض کر دیا حالانکہ متن میں مصنفؒ نے سببیۃ اور شرطیۃ کے بعد نحوھما کا لفظ ذکر کر کے مانعیت وغیرھا کی طرف اشارہ کر دیا ہے لہٰذا مصنف نے تو اس کا ذکر مہمل نہیں کیا البتہ شارح نے اس کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ فاجابت الاشاعرۃ عن الاول بمنع یعنی پہلے اشکال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حکم حصول بعد العدم کے ساتھ متصف ہے بلکہ تعلقِ حکم حاصل بعد العدم ہے اور تعلق حکم حادث ہے اور نفس حکم قدیم حلت المرأۃ بعد ما لم یکن حلالا کا معنیٰ تعلق الحل بالمرأۃ بعد ما لم تکن متعلقا یعنی عورت کے ساتھ حل پہلے متعلق نہیں تھی جب نکاح ہوا تو اب اس کے ساتھ حلت متعلق ہو گئی ہے تو تعلق حادث ہوا نہ کہ حکم۔

وبمنع تعلیل الحکم الخ یہ اعتراض اول کی وجہ ثانی کا جواب ہے یعنی لفظ علت دو معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے ایک مؤثرہ یعنی وہ علت جو وجود معلول میں تاثیر و اثر کرتی ہے یعنی اس کا اخراج من العدم الی الوجود کرتی ہے۔ دوسرا علت بمعنی امارۃ و علامت اس کا کام تاثیر و اثر کرنا نہیں ہوتا بلکہ یہ علامت معرِّفہ لوجود المعلول ہوتی ہے یعنی اس علامت کے ساتھ وجود معلول معلوم ہو جاتا ہے حادث علت مؤثرہ تو برائے قدیم نہیں ہو سکتا اور علامت معرِّفہ ہو سکتا ہے جیسے وجود عالم صانع قدیم کی معرفت کے لئے علت معرفہ بنتا ہے یعنی وجود کائنات سے اس امر کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کے لئے صانع قدیم ضرور موجود ہے اور یہاں بھی ایسے ہے کہ نکاح علامت معرِّفہ للحل ہے اور طلاق علامت معرِّفہ للحرمت ہے کیونکہ علل شرعیہ امامات و معرفات ہوتی ہیں موجبات اور مؤثرات نہیں ہوتیں۔

وعن الثانی بان او ھھنا الخ اعتراض ثانی کا جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ کلمہ او دو قسم ہے ایک برائے تنویع یعنی ایک چیز کے متعدد اور مختلف انواع و اقسام ہوتے ہیں ان کو بیان کرنے کے لئے کلمہ او استعمال کیا جاتا ہے اس کی استعمال تعریفات میں صحیح ہوتی ہے جب کہ معرَّف کے اقسام و انواع مختلف ہوں تو اس کے اندر او تنویع کا استعمال ہوتا ہے کیونکہ مختلف انواع کو ایک ہی حد و تعریف میں جمع کرنا مشکل ہو جاتا ہے لہٰذا یہاں او تقسیم اور تنویع و تفصیل

محدود کے لئے ہے کیونکہ ایک حکم ایسا ہے جس کا تعلق فعل مکلف سے اقتضائی اور طلبی ہوتا ہے اور دوسرا قسم ایسا ہے جس کا تعلق تخییری ہوتا ہے اس لئے اس تفصیل انواع کو پیش کرنے کے لئے استعمال او ضروری تھا اور دوسرا قسم او کا برائے تشکیک و تردد کے لئے ہے اس قسم کا کلمہ او تعریف میں استعمال کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ خلاصۂ جواب یہ کہ یہ کلمہ او تنویعیہ ہے جس کا استعمال کرنا تعریف میں صحیح ہے اور یہ او تشکیکیہ نہیں جس کی استعمال تعریف میں صحیح نہیں ہوتی۔

اما الثالث فالتزم مه یہ اعتراض ثالث کے جواب کی تفصیل ہے خلاصہ یہ کہ بعض اشاعرہ نے التزام اور تسلیم کرلیا کہ یہ تعریفِ حکم احکام وضعیہ کو شامل نہیں ہے لہٰذا یہ جامع نہیں ہے تو انہوں نے بقصد شمول و جامعیت او الوضع کی قید زیادہ کردی تاکہ احکام وضعیہ کو شامل ہوکر تعریف جامع ہوجائے تو حکم کی تعریف ان حضرات کے نزدیک خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر او الوضع ہوگی یہ اشاعرہ کا ایک فریق ہوا۔ واجاب بعضھم بعض اشاعرہ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطاب وضع حکم ہے اور ہم اس خطاب کا نام حکم ہی نہیں رکھتے اگرچہ ہمارے علاوہ بعض حضرات نے اس کا حکم ہونا تسلیم کرلیا ہے تو یہ صرف ان ہی کی اصطلاح ہے۔ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح لہٰذا ان ہی پر تغییر تعریف لازم ہے ہمارے اوپر لازم نہیں یہ اشاعرہ کا دوسرا گروہ ہے۔ ولو سلم فلا نسلم الخ شارح نے اس تسلیمی جواب کو اس دوسرے فریق کی طرف منسوب کردیا یعنی پہلا جواب ان کی طرف سے عدم تسلیمی تھا اور ان ہی کی طرف سے یہ تسلیمی جواب ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ یہ اشاعرہ کا تیسرا فریق ہے جو خطاب وضعی کا حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ کرنے کی ضرورت تسلیم نہیں کرتا بلکہ اقتضاء کی تعمیم کرکے ان خطابات کو اقتضاء ضمنی میں درج کرتا ہے تو یہ درحقیقت وہی حضرات کہتے ہیں کہ فلا نسلم خروجھا عن الحد یعنی ان خطابات وضعیہ کا خروج از تعریف حکم ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ہماری مراد بالاقتضاء والتخییر سے عام ہے خواہ صریح ہو یا ضمنی تو خطاب وضع اقتضاء ضمنی کے قبیلہ سے ہے اور اسی میں درج ہے کیونکہ سببیۂ دلوک سے مراد یہ ہے کہ اس وقت نماز واجب ہے اور شرطیۃ طہارت کا معنی یہ ہے کہ صلوٰۃ میں طہارت واجب ہے اور بدون الطہارت نماز کا ادا کرنا حرام ہے اور مانعیت نجاست سے مقصود یہ ہے کہ نجاست کے ہوتے ہوئے ادائیگی نماز حرام ہے یا یہ کہ حالتِ صلوٰۃ میں اس کا ازالہ واجب ہے کذا فی جمیع الاسباب والشروط والموانع تو تمام اسباب اور شروط و موانع میں یہی تاویل کرکے اقتضاء ضمنی میں درج کیا جائے گا تو او الوضع کی قید کے اضافہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس بارہ میں اشاعرہ کے تین گروہ

ہیں ایک وہ جنہوں نے او الوضع کی قید کا اضافہ تسلیم کر لیا دوسرا گروہ وہ ہے جنہوں نے سرے سے خطاب وضع کا حکم ہونا تسلیم ہی نہیں کیا اور نہ قید او الوضع کا اضافہ کیا تیسرا گروہ وہ ہے جو خطاب وضع کو حکم ہونا تو تسلیم کرتا ہے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتا بلکہ اقتضاء کی تعمیم کر کے خطاب وضعی کو اقتضاء ضمنی میں درج کرتا ہے کما قال عضد الدین فی شرح مختصر الاصول ان الاشاعرة فی ھذا المقام ثلاث فرق منہم من لم یسم الوضعی حکما ومنہم من سماہ حکما و زاد قید الوضع ومنہم من سماہ حکما وادرجہ فیہ بجعل الاقتضاء اعم من الصریح والضمنی مصنفؒ نے فرقۂ اولیٰ جو خطاب وضعی کو حکم ہی نہیں کہتا ان کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا اور فرقۂ ثانیہ کی رائے یعنی او الوضع کے اضافہ کو اختیار کیا فرقۂ ثالثہ کی رائے یعنی اقتضاء کی تعمیم کو رد کیا شارح نے فرقۂ اولیٰ اور ثالثہ کو ایک قرار دے دیا اور انت خبیرؒ سے حسب عادت مصنفؒ پر رد کرنا شروع کر دیا جس کی کوئی حقیقت اس صورت میں باقی نہیں رہتی کما ستریٰ۔

ذھب المصنف الی ان الحق یعنی مصنفؒ نے اسی رائے کو اختیار کیا کہ جب خطاب وضعی کو حکم تسلیم کیا جاتا ہے تو پھر او الوضع کی قید کا اضافہ کرنا حق ہے کیونکہ خطاب دو قسم ہے ایک تکلیفی اور دوسرا وضعی۔ فلما ذکر احدھما ھو التکلیفی جو کہ بلفظ الاقتضاء او التخییر مذکور ہے وجب ذکر الاخر یعنی خطاب وضعی کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے لہٰذا او الوضع کی قید زیادہ کرنی چاہیئے اور اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اقتضاء و تخییر جو کہ حکم تکلیفی کی تعبیر ہے اس میں اسے درج کیا جائے۔ لانھما مفھومان متغایران یعنی یہ دونوں باعتبار مفہوم کے متغایر ہیں اور ایک کا بعض صور میں دوسرے کے ساتھ لزوم کا ہو جانا اس کی دلیل نہیں ہے کہ دونوں آپس میں متحد ہیں لہٰذا ان دونوں انواع کا الگ الگ عبارت کے ساتھ ذکر کرنا ضروری ہے۔

وانت خبیر بانہ لا توجیہ الخ یعنی مصنفؒ نے جو کچھ ذکر کیا ہے یہ اشاعرہ کی اس کلام کی توجیہ کسی صورت میں نہیں ہو سکتی۔ اما اولا اولاً یہ کہ خصم یعنی اشاعرہ خطاب وضعی کا حکم ہونا سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتا اور بعض اقسام خطاب یعنی ماسوا خطاب وضع کو حکم کہتا ہے تو اس پر کیسے واجب ہو سکتا ہے کہ وہ او الوضع کی قید کا ذکر کرے بلکہ اس کے نزدیک اس قید کا ذکر صحیح ہی نہیں ہو سکتا آپ کو تفصیل سابقہ سے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اشاعرہ کا گروہ اول ہے جس کا مصنفؒ نے بالکل ذکر ہی نہیں کیا اور نہ ان پر رد کیا اور نہ ان کی کلام کی توجیہ کی لہٰذا شارح کی یہ بحث بالکل ساقط ہے۔ اما ثانیا فلانہ یمنع دیکھیئے کہ شارح اس ثانی بحث کو گروہ اول کی رائے سمجھ کر اعتراض کر رہا ہے حالانکہ یہ فرقۂ ثالثہ کی رائے تھی کہ خطاب وضع کو حکم تسلیم کرتے تھے لیکن او الوضع کی قید کا اضافہ نہیں کرتے

تھے بلکہ اقتضاءً ضمنی میں درج کرکے خطاب تکلیفی میں داخل کرتے تھے ان پر مصنفؒ نے رد کیا ہے بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شئ بشئ آخر اس عبارت کے ساتھ مصنف صرف تغایر مفہوم نہیں بتلا رہا بلکہ یہ ثابت کر رہا ہے کہ حکم تکلیفی اور حکم وضعی نوعان متباینان وحقیقتان مختلفان فکیف یندرج احدھما فی الآخر لان المتباین لا یندرج فی حقیقۃ متباینہ اور مصنف اس تباینِ حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہہ رہا ہے ان المفہوم من الحکم الوضعی تعلق شئ یہ حکم وضعی کا مفہوم ومعنی پیش نہیں کر رہا ہے بلکہ اس کا لازم پیش کر رہا ہے تب تو وہ کہہ رہا ہے المفہوم من الحکم الوضعی یعنی حکم وضعی سے بطور لازم کے جو سمجھ آتا ہے وہ ہے تعلق شئ بشئ یہ مراد نہیں ہے کہ خطاب وضع کا مفہوم ومعنی یہی ہے لہٰذا شارح کی اگلی بحث جس کے اندر مصنف پر الزام مسامحۃ دیا ہے وہ ساقط ہو جائے گی اور حکم تکلیفی سے بطور لازم کے یہ مفہوم تعلق شئ بشئ حاصل نہیں بلکہ اس سے بطور لازم کے جو کچھ سمجھ آتا ہے وہ ہے وجوب فعل یا تحریم فعل اور یہ دونوں لازم آپس میں متباین ہیں اور تباین لوازم دلیل ہوتا ہے تباین ملزومات کی تو جب خطاب وضعی اور خطاب تکلیفی آپس میں متباینین ہیں تو ایک متباین کے اندر تعمیم کرکے دوسرے متباین کو اس میں داخل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے اب شارح کی یہ توجیہ کی وجعل الخطاب التکلیفی اعم منہ شاملاً لہ یہ بے فائدہ ہے کیونکہ متباین کے اندر تعمیم کرکے اس کے دوسرے متباین کو شامل کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔

فانہ حینئذ لہ فی تغایر مفہومیھما یہاں صرف تغایر مفہومین نہیں ہے بلکہ تباینِ مفہومین ہے لہٰذا ایک متباین دوسرے متباین کو شامل نہیں ہو سکتا فیلزم ضرر عدم الجامعیۃ کیف یتحد مفہوم العام والخاص لیس بینھما عموم وخصوص بل بینھما تباین علی ان المفہوم من الخطاب الوضعی یہ اعتراض بھی فضول ہے کیونکہ مصنفؒ خطاب وضعی کا مفہوم ومعنی پیش نہیں کر رہا بلکہ اس کا لازم پیش کر رہا ہے جو ملزوم سے مفہوم ہوتا ہے اور حکمین کے لازمین متباینین پیش کرکے ملزومین کے تباین کو ثابت کر رہا ہے یہی وجہ ہے کہ المفہوم من الحکم الوضعی والمفہوم من التکلیفی کہا ہے مفہوم الحکم الوضعی و مفہوم التکلیفی نہیں کہا۔ اب شارح کا اعتراض بالتسامح مندفع ہے۔

قال المصنف فی التوضیح وبعضھم عرف الحکم الشرعی بھذا ای بعض المتأخرین الخ متابعین اشعریؒ میں سے بعض متأخرین نے حکم شرعی کی یہی تعریف مذکورہ کی۔ انہوں نے کہا حکم شرعی خطاب اللہ تعالیٰ الخ کا نام ہے یعنی بعض حضرات کے نزدیک خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف تھی کما مر سابقاً اور بعض متأخرین من الاشاعرہ کے نزدیک یہ تعریف مطلق حکم کی نہیں ہے بلکہ یہ تعریف صرف

حکم شرعی کی ہے تو مطلق حکم کی تعریف ان متاخرین کے نزدیک اسنادٌ امر الیٰ آخر ہوگی والفقهاء یطلقونه یعنی فقہاء حضرات اپنی اصطلاح میں حکم کا اطلاق نفس خطاب پر نہیں کرتے بلکہ ما ثبت بالخطاب پر کرتے ہیں جیسے وجوب وحرمت جو ثابت بالخطاب ہوتی ہیں ان پر اطلاق کرتے ہیں اور یہ بحسب اللغۃ مجاز ہے کہ اسم مصدر کا اطلاق علی المفعول کیا گیا ہے کالخلق علی المخلوق یعنی جیسے خلق کا اطلاق علی المخلوق مجاز لغوی ہے اسی طرح خطاب کا اطلاق ما ثبت بالخطاب پر مجاز ہوگا لکن لما شاع فیه یعنی چونکہ اصطلاح فقہاء میں حکم کا اطلاق ما ثبت بالخطاب پر شائع اور مشہور ہوچکا ہے اس لئے یہ منقول اصطلاحی ہوگا اور منقول اصطلاحی ناقل کی اصطلاح میں حقیقت بن جاتی ہے لہٰذا یہ حقیقت اصطلاحیہ ہوگی یرد علیه حکم کی جو تعریف خطاب اللہ تعالےٰ سے کی گئی ہے یہ اس پر مختلف اعتراضات کا تذکرہ ہے اول یہ کہ ان الحکم المصطلح یعنی اصطلاح فقہاء میں حکم کا اطلاق ما ثبت بالخطاب پر ہوتا ہے اور نفس خطاب پر نہیں ہوتا تو یہ تعریف مذکور اس حکم کی تعریف نہیں ہوسکتی جو مصطلح بین الفقہا تھا حالانکہ مقصود بالتعریف یہی حکم اصطلاحی تھا تو جو مقصود تھا اس کی تعریف نہیں کی گئی اور جس کی تعریف کی گئی ہے وہ غیر مقصود ہے۔

وایضا یخرج ما یتعلق بفعل الصبی یہ تعریف مذکور پر دوسرا اعتراض ہے یعنی وہ حکم جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہے مثلاً اس کی بیع کا جواز اور اس کا اسلام لانا اور نماز ادا کرنا ان کی صحت یعنی شریعت کی نگاہ میں ان کا صحیح ہونا یہ احکام تو ہیں لیکن یہ تعریف حکم ان کو شامل نہیں ہے وکونها مندوبة یعنی صبی کی صلوٰۃ کا مندوب مستحب ہونا ونحو ذلك مثلاً ھبہ کا قبول کرنا اور نکاح وغیرہ کا صحیح ہونا صوم وحج کا مندوب ہونا طلاق صبی کا باطل ہونا یہ تمام احکام شرعیہ ہیں لیکن یہ تعریف ان کو شامل نہیں ہے کیونکہ آپ کی تعریف میں المتعلق بافعال المکلفین ان کو خارج کر رہا ہے صبی چونکہ مکلف نہیں ہے لہٰذا یہ تمام امور فعل مکلف کے ساتھ متعلق نہ ہوئے تو یہ تعریف جامع نہ ہوئی فان قیل هو حکم یہ اسی اعتراض کا جواب ہے یعنی اگر جواباً یہ کہا جائے کہ یہ امور متعلق بفعل ولی ہیں جو کہ مکلف ہے اس لحاظ سے وہ حکم ہوا نہ بلحاظ فعل صبی ہونے کے تو قلنا هذا الخ کے ساتھ مصنفؒ نے اس جواب کو رد کر دیا کہ صبی کا اسلام لانا درست ہے اور اس کی نماز صحیح اور مندوب ہے یہ فعل ولی کے ساتھ متعلق نہیں ہیں بلکہ خود فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں تو ان امور میں آپ کا جواب مذکور صحیح نہیں ہوگا واما فی غیر الاسلام والصلاۃ یعنی اسلام وصلوٰۃ کے علاوہ باقی امور میں بھی آپ کا یہ جواب صحیح نہیں ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی اور تعلق حق اس کے ذمہ کے ساتھ یہ بھی

حکم شرعی ہے اس کے بعد ولی کا ان حقوق کو ادا کرنا دوسرا حکم ہے جو اس پہ مترتب ہے اس کا عین تو نہیں ہے بہر حال خود فعل صبی کے ساتھ حکم متعلق ہے اور اسی طرح اور بھی احکام ہیں جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں جن کا ذکر باب الحکم میں آجائے گا فینبغی ان یقال الخ پس لائق اور مناسب یہ ہے کہ بجائے، بافعال المکلفین کے بافعال العباد کہا جائے تاکہ یہ تعریف احکام متعلقہ لفعل الصبی کو شامل ہو جائے کیونکہ عباد میں وہ بھی داخل ہے ویخرج منہ ماثبت بالقیاس یعنی وہ احکام جو ثابت بالقیاس ہیں وہ احکام بھی اس تعریف حکم سے خارج ہیں کیونکہ ان کے متعلق خطاب اللہ واقع نہیں ہے لہٰذا تعریف حکم جامع نہ ہوئی یہ تیسرا اعتراض ہوا۔ الا ان یقال یہ اسی ماثبت بالقیاس کو تعریف حکم میں داخل کرنے کی صورت ہے تاکہ اشکال مذکور دفع ہو جائے چونکہ ان یقال بوجہ اَن مصدریہ کے بحکم مصادر ہے اس حکم کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلوان المصادر یعنی مصادر کبھی قائم مقام ظرف کے واقع ہو جاتی ہیں جیسے کہا جاتا ہے آیتک طلوع الفجر جس سے مراد وقت طلوع الفجر ہوتی ہے فقولہ الا ان یقال من ھذا القبیل یعنی ان یقال بھی مصدر واقع بمقام ظرف ہے اور یہ استثناء مفرغ ہے من قولہ ویخرج منہ ماثبت بالقیاس یعنی ماثبت بالقیاس جمیع اوقات میں خارج از حکم تعریف ہے الا وقت قولہ فی جواب الاشکال یدرك بالقیاس الخ یعنی قیاس کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے کہ خطاب اس حکم قیاسی میں بھی وارد ہے لانہ ثبت بالقیاس یعنی وہ حکم قیاس کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا بلکہ قیاس یہ ظاہر کرتا ہے کہ جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے وہی اس مسئلہ قیاسی میں بھی وارد ہے تو مثبت خطاب ہوا قیاس صرف مظہر حکم ہوا لہٰذا اب مسائل قیاسیہ تعریف حکم میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی خطاب اللہ میں درج ہیں۔

ایضًا یخرج نحو اٰمنوا یہ حکم کی تعریف مذکور پہ چوتھا اعتراض ہے کہ اٰمنوا اور فاعتبروا باوجود احکام شرعیہ ہونے کے اس تعریف سے خارج ہو رہے ہے کیونکہ آپ کی تعریف میں بافعال کی قید انہیں خارج کر رہی ہے کیونکہ افعال سے مراد جوارح اور ظاہری اعضاء کے افعال مراد ہیں اور وجوب تصدیق جو آمنوا سے مراد ہے اور وجوب اعتبار جو فاعتبروا سے مقصود ہے یہ افعال جوارح نہیں ہیں بلکہ ان کا تعلق قلب سے ہے لہٰذا یہ خارج ہیں تعریف جامع نہ ہوئی ویقع التکرار بین العملیۃ الخ یہ حکم کی تعریف مذکور پہ پانچواں اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر حکم کی تعریف مذکور کو تسلیم کر لیا جائے تو فقہ کی تعریف میں تکرار واقع ہو جائے گا کیونکہ فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ ہے اور حکم کی تعریف میں افعال المکلفین کا ذکر ہے جو کہ یہ بھی احکام عملیہ ہیں اور پھر فقہ کی تعریف میں عملیہ کی قید جو

افعال کا ہم معنی ہے لہٰذا افعال المکلفین اور عملیہ ان دونوں کے ذکر سے تکرار واقع ہوجائے گا تو تعریف فقہ اس صورت میں یہ ہوگی العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقۃ بافعال المکلفین العملیۃ فیقع التکرار خطابات اللہ تعالیٰ الخ یہ لفظ احکام کی تفسیر ہے جو کہ حد فقہ میں واقع ہے اس تکرار کی موجب حکم کی تعریف مذکورہ ہے۔ الا ان یقال یعنی الخ یہ اشکال بالتکرار کے دفع کرنے کی توجیہ ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب اور لفظ عملیہ جو کہ حد فقہ میں واقع ہے اس سے مراد صرف افعال جوارح ہیں توجب افعال اور عملیہ کا مفہوم ایک نہ رہا تو موجب تکرار نہیں ہوگا تو اس مراد افعال سے جیسے تکرار کا اشکال دفع ہوجاتا ہے اسی طرح جو پہلے آمنوا اور فاعتبروا کے خروج کا اعتراض کیا گیا تھا اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب حکم کی تعریف میں افعال سے مراد عام ہے خواہ فعل جوارح ہو یا فعل قلب تو حکم کی تعریف اٰمنوا اور فاعتبروا کو شامل ہوجائے گی کیونکہ یہ افعال قلب ہیں لہٰذا افعال المکلفین میں درج ہوجائیں گے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ بعضھم عرف ذکر فی بعض المختصرات یعنی بعض مختصر کتابوں میں تعریف حکم کے متعلق یوں کہا گیا ہے الحکم خطاب اللہ تعالیٰ الخ یعنی الحکم کو مطلق رکھا گیا ہے اس کے ساتھ شرعی کی قید نہیں کی گئی لیکن ان کے نزدیک الحکم کی لام عہد کی ہے اور معہود حکم شرعی ہے تو یہ تعریف درحقیقت حکم شرعی کی ہوئی۔ وصرح فی کثیر من الکتب الخ یعنی بہت سی کتب اشاعرہ میں خو تصریح کر دی گئی ہے الحکم الشرعی خطاب اللہ تعالیٰ تو یہاں شرعی کی قید بالتصریح مذکور ہے فتوھم المصنف الخ یعنی مصنف کو وہم ہوا کہ بعض کے نزدیک یہ حکم مطلق کی تعریف ہے اور بعض کے نزدیک یہ حکم شرعی کی تعریف ہے حالانکہ ایسے نہیں ہے بلکہ یہ تمام اشاعرہ کے نزدیک حکم شرعی کی تعریف ہے۔ توہم مصنف کا اعتراض درحقیقت ساقط ہے ہم پہلے شرح منہاج کی یہ عبارت نقل کرچکے ہیں" اجاب بعضھم بان المحدود الحکم الشرعی الذی ہو فقہ ای المتعلق بالجوارح لا مطلق الحکم الشرعی انتہی کلامہ فھذا یؤید المصنف بانھم اختلفوا۔ من التوشیح۔

قال المصنف اذا کان ھذا الخ یعنی مصنفؒ نے کہا کہ اگر یہ تعریف مذکور حکم مطلق کی تعریف ہو تو فمعنی الشرعی پھر لفظ شرعی جو فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیہ میں مذکور ہے تو اس کا معنیٰ ما یتوقف علی الشرع ہوگا کوجوب الصلوٰۃ والصوم اور ما ورد بہ خطاب الشرع نہیں ہوگا ورنہ تو قید شرعیہ بے فائدہ ہوجائے گی کیونکہ جب حکم مطلق کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے تو یہی ما ورد بہ خطاب الشرع ہے اگر شرعیہ کا لفظ جو فقہ کی تعریف میں واقع ہے اس کا معنی بھی یہی ہو تو پھر یہ قید فضول اور

بے فائدہ ہو جائے گی اور جب شرعیہ کا معنی ہو ما یتوقف علی الشرع تو پھر یہ قید مفید ہو گی اور وجوب ایمان اور تصدیق بالنبی جو حکم بمعنی خطاب اللہ میں درج تھے ان کو تعریف فقہ سے خارج کر دے گی کیونکہ ایمان اور تصدیق بالنبی موقوف علی الشرع نہیں ہیں بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے لہٰذا یہ اس قید کے ساتھ خارج از فقہ ہو جائیں گے۔ واذا کان تعریفا للحکم الشرعی الخ یعنی جب خطاب اللہ تعالیٰ حکم شرعی کی تعریف ہو تو فمعنی الشرعی یعنی لفظ شرعی جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس کا معنی اس وقت ما ورد بہ خطاب الشرع ہو گا لا ما یتوقف علی الشرع والا لکان الحد اعم الخ ورنہ تو حکم شرعی کی تعریف جو خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی ہے یہ عام من المحدود ہو جائے گی محدود سے مراد حکم شرعی ماخوذ فی تعریف الفقہ ہے۔ لتناولہ مثل وجوب الایمان یعنی حد جو خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی ہے وہ وجوب ایمان وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ خطاب اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ وارد ہے۔ مع ان المحدود یعنی حکم شرعی جو ماخوذ فی الفقہ ہے اگر اس کا معنی ما یتوقف علی الشرع ہو تو یہ وجوب ایمان کو شامل نہیں ہے کیونکہ وجوب ایمان موقوف علی الشرع نہیں تو محدود یعنی حکم شرعی ماخوذ فی الفقہ بمعنی ما یتوقف خاص ہو جائے گا اور حکم شرعی کی حد خطاب اللہ تعالیٰ اس سے عام ہو جائے گی تو لکان الحد اعم من المحدود۔

قولہ فالحکم علی ھذا ای علی تقدیر یعنی جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو مطلق حکم کی تعریف اسناد امر الی آخر ہو گی اور خطاب اللہ تعالیٰ مطلق حکم کی تعریف نہیں ہو گی ورنہ تو فقہ کی تعریف میں الاحکام کے ساتھ جو شرعیہ کی قید ہے مکرر ہو جائے گی کیونکہ جب حکم شرعی کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ ہو تو اس وقت شرعی کا معنی ما ورد بہ خطاب الشرع لا ما یتوقف علی الشرع تو یقیناً فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیہ میں شرعیہ کا ذکر مکرر ہو جائے گا کیونکہ یہی مفہوم حکم کا ہے اور یہی مفہوم شرعیہ کا فان قیل حاصل سوال یہ ہے کہ اس وقت احکام شرعیہ فقہیہ میں وجوب ایمان وغیرہ داخل ہو جائیں گے حالانکہ یہ احکام شرعیہ فقہیہ میں سے نہیں قلنا کے ساتھ جواب دیا کہ آگے عملیہ کی قید جو فقہ کی تعریف میں مذکور ہے اس کے ساتھ یہ خارج ہو جائیں گے۔ قولہ والفقہاء یعنی اصطلاحِ فقہاء میں حکم حقیقتاً ما ثبت بالخطاب کو کہا جاتا ہے جیسے وجوب و حرمت اگرچہ یہ لغۃً مجاز ہے کیونکہ لغوی لحاظ سے یہ اطلاق المصدر علی المفعول یعنی اطلاق الحکم علی المحکوم بہ ہے لیکن اصطلاح فقہ میں یہ حقیقت ہو گا قولہ یرد علیہ حکم کی تعریف پر چند اعتراضات ہیں مصنف نے بعض سے جواب دیا ہے اور بعض سے نہیں۔

الاوّل ان المقصود الخ یعنی مقصود اصلی اُس حکم کی تعریف تھی جو مصطلح بین الفقہاء ہے اور وہ ما ثبت بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے وجوب وحرمت جو فعل مکلف کی صفات ہیں فقہاء حضرات نفس خطاب جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اس کو حکم نہیں کہتے خلاصہ یہ کہ جو مقصود تھا اس کی تعریف نہیں کی گئی جس کی تعریف کی گئی ہے وہ مقصود نہیں ہے۔

اجیب عنہ بوجوہ الاوّل انہ کما ارید الخ یعنی جیسے ما ثبت بالخطاب پر حکم کا اطلاق مصدری مفہوم میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد ما حُکِم بہ ہے اسی طرح حکم کی تعریف میں لفظ خطاب سے مراد ماخوطب بہ ہے للقرینۃ العقلیۃ یعنی عقل شاہد ہے کہ تعریفِ فقہ میں جو لفظ حکم مذکور ہے اس سے مراد وجوب وحرمت ہے اور وجوب وحرمت نفس خطاب کا نام نہیں ہے بلکہ ماخوطب بہ کا نام ہے لہٰذا خطاب سے مراد ماخوطب بہ ہوگا۔ الثانی ان الحکم الخ خلاصہ اس جواب کا یہ ہے کہ حقیقتاً حکم وجوب حرمت کا نام نہیں بلکہ ایجاب وتحریم کا نام ہے جو صفات الٰہیۃ میں سے ہیں لہٰذا اس کی تعریف میں لفظ خطاب اللہ استعمال کرنا صحیح ہے اور ماخوطب بہ کے معنی میں کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور وجوب وحرمت پر اطلاق حکم بنا بر مسامحت ہے چونکہ حکم بمعنی ایجاب اور تحریم کا یہ اثر مرتب ہیں لہٰذا مجازاً انہیں حکم کہہ دیا گیا ہے۔ الثالث ان الحکم خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حکم خود خطاب اللہ کا نام ہے کیونکہ ایجاب عین ہے قول افعل کا لیکن فعل مکلف کے لئے اس قول سے کوئی صفت حقیقیۃ قائمہ بالفعل نہیں اور چونکہ یہ قول متعلق بالمعدوم ہے اس لئے اس کے متعلق یعنی فعل مکلف کے لئے کوئی صفت قائمہ ماخوذہ من القول نہیں ہے بس یہی قولِ خطاب بعینہٖ حکم ہے جب اس کی نسبت الی الحاکم ہو تو اسے ایجاب کہتے ہیں جب اس کی نسبت اس فعل کی طرف ہو جس کے بارہ میں یہ قول واقع ہوا ہے تو اسے وجوب کہتے ہیں تو وجوب وایجاب ذاتاً ایک ہی شئ ہیں کیونکہ یہ دونوں بعینہٖ قول افعل کا نام ہیں اور مختلف بالاعتبار ہیں یعنی اس اعتبار سے کہ اس قول کی نسبت الی الحاکم ہو تو ایجاب اگر اس کی نسبت الی فعل المکلف ہو تو اس کا نام وجوب ہے بہر حال حقیقتاً یہ نفس خطاب کا نام ہے لہٰذا ماخوطب بہ کی تاویل کی ضرورت نہیں ہے۔ فلذلک یعنی چونکہ ایجاب وجوب میں ذاتاً اتحاد ہے اس لئے یہ حضرات اقسام حکم کبھی وجوب وحرمت اور کبھی ایجاب وتحریم اور کبھی وجوب تحریم قرار دیتے ہیں جیسے اصول ابن حاجب میں ہے۔

الثانی انہ غیر منعکس تعریف حکم پر یہ دوسرا اعتراض ہے یعنی یہ تعریف جامع لجمیع الافراد نہیں ہے کیونکہ اس تعریف میں افعال مکلفین کا لفظ موجود ہے وہ احکام جو غیر مکلفین کے افعال کے

ساتھ متعلق ہیں مثلاً جو احکام افعال صبیان کے ساتھ متعلق ہیں وہ اس تعریف سے خارج ہو رہے ہیں حالانکہ وہ بھی افرادِ حکم میں ہیں۔ فالاولیٰ ان یقال تو بہتر یہ تھا کہ افعال مکلفین کی بجائے افعال العباد کہنا چاہیئے تھا۔ وقد اجیب عن ذلك فی کتبهم ای کتب الاشاعرہ بان الاحکام یعنی وہ احکام جن کے متعلق یہ خیال گذرتا ہے کہ یہ فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں وہ حقیقتاً فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جیسے ولی پر ہی واجب ہے کہ وہ مال صبی سے حقوق ادا کرے اور ولی تو مکلف ہے لہٰذا متعلق با فعال المکلفین ہو گئے۔

وردہ المصنف اولا مصنفؒ نے اوّلاً اس جواب کو باین طور رد کیا کہ صبی کی بیع کا جائز ہونا جب کہ اس کو ولی سے اذن حاصل ہو۔ صحة اسلامه یعنی اسلامی اعمال کا مع الاقرار ادا کرنا کما هو مذکورؒ معنی الاسلام فی الحدیث اسی طرح صحت صلوٰۃ اور اس کا مندوب ہونا یہ تمام امور ایسے ہیں جو براہ راست صبی کے ساتھ متعلق ہیں اور ان امور میں ولی کو کوئی دخل بھی نہیں ہے تو تعلق بفعل الولی کا جواب کیسے صحیح ہو سکتا ہے وثانیاً یعنی ثانیاً اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا تعلق الحق بمال الصبی اور تعلق حق بذمہ صبی یہ ایک ایسی شئی ہے جس کا تعلق صبی کے ساتھ ہے اور پھر اس کے بعد ولی کا ادا کرنا ایک ایسا حکم ہے جو اس پر مرتب ہے اس کا عین نہیں ہے تو اعتراض ان امور کے متعلق تھا جن کا تعلق صبی سے ہے لہٰذا ان کے متعلق تعلق بفعل الولی کا جواب درست نہیں ہے۔

ولا یتأتی هذا السوال شارح یہاں سے رد علی المصنف کر رہا ہے کہ فعل صبی کا سوال سرے سے ان اشاعرہ پر واقع ہی نہیں ہوتا جنہوں نے حکم کی تعریفِ مذکور کی ہے کیونکہ ان کے نزدیک کوئی حکم متعلق بالصبی ہے ہی نہیں بجز اداء الحق من مالہ کے اور یہ ادائے حق ولی کے ذمہ ہے نہ کہ بذمہ صبی لہٰذا التعریف حکم پر اعتراض بفعل الصبی بے فائدہ ہے۔

ثم لا یخفی پھر یہ بھی مخفی نہیں ہے کہ تعلق الحق بمالہ وذمتہ کسی صورت میں حکم ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس کا تعلق بالافعال نہیں ہے اگرچہ المکلفین کے بجائے العباد لے آئیں تو داخل فی الحکم نہیں ہو سکتا جب یہ افراد محدود سے نہیں ہے تو اس کو داخل تحت الحد کرنیکی سعی فضول وعبث ہے

فبان الصحة والفساد مصنفؒ نے جواز بیع وصحۃ اسلام صبی کے متعلق کہا تھا کہ اس کا تعلق بفعل ولی نہیں ہے تو اس کے متعلق شارح رد کر رہا ہے کہ صحت وفساد سرے سے احکام شرعیہ میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ احکام عقلیہ ہیں کیونکہ صحت کا مفہوم کون المأتی به موافقا لما ورد به الشرع ہے یعنی جو چیز لائی گئی ہے اور ادا کی گئی اگر یہ موافق شریعت ہے تو اس کا نام صحۃ ہے اگر مخالف ہے تو

اس کا نام فساد ہے اب ایک امر کا شریعت کے موافق و مخالف ہونا یہ مدرک بالعقل ہے لہٰذا یہ احکام عقلیہ میں سے ہیں نہ احکام شرعیہ سے لہٰذا ان کا احکام شرعیہ سے خارج رہنا ہی مناسب ہے جیسے ایک شخص کا مصلی ہونا یا تارک صلوٰۃ ہونا احکام شرعیہ میں درج نہیں ہے بلکہ یہ احکام عقلیہ یا حسیہ ہیں اور جواز بیع کا معنی صحت بیع ہے جو کہ احکام عقلیہ میں سے ہے شرعیہ میں سے نہیں و معنی کون صلاتہ مندوبۃ صبی کی صلوٰۃ کا مندوب ہونا یہ بھی فعل صبی کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہے یعنی ولی مامور ہے کہ صبی کو صلوٰۃ کی ادائیگی پر تحریض ترغیب کرے اور اس کو امر کرے نماز کے ادا کرنے کا یہی معنی ہے کون صلوٰۃ الصبی مندوبۃ کا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے مروھم بالصلوٰۃ وھم ابناء سبع۔ شارح نے جو مصنفؒ پر رد کیا ہے یہ تمام کا تمام مبنی علی التعسف ہے۔ اوّلاً جو کہا کہ فعل صبی کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں بلکہ فعل ولی کے ساتھ متعلق ہیں کیونکہ ادائے حقوق از مال صبی ولی پر واجب ہے اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اداء الحق من مال الصبی کا وجوب یہ مسبوق ہے بثبوت الحق فی مالہ او ذمتہ یعنی اوّلاً ادائے حقوق ذمۂ صبی اور مال صبی میں واجب ہوگا تو پھر ادائیگی ہوگی جب وجوب اوّلاً بذمۂ صبی ہے تو مدار بھی اوّلاً صبی پر واجب ہوگی البتہ شریعت نے ولی کو نائب فی الاداء قرار دیا ہے تو نیابۃً ادا وہی کرے گا تو اصالۃً اور اوّلاً خطاب کا تعلق فعل صبی سے ہوگا چونکہ وہ مکلف نہیں ہے اور مکلفین کا لفظ اس کو شامل نہیں لہٰذا عباد کا لفظ ہو تاکہ اس کو شامل ہو سکے۔

ثانیاً یہ کہ فعل صبی کے ساتھ جو خطاب متعلق ہے اگرچہ حکم تکلیفی میں داخل نہ ہو تو اس سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ اتلاف صبی یعنی صبی کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کر دے تو یہ سبب ہے وجوب ضمان کا تو اس صورت میں حکم وضعی کے اندر داخل ہوگا تو بھی بجائے مکلفین کے عباد ہو تاکہ یہ حکم وضعی حکم کی تعریف میں داخل ہو سکے پھر شارح نے جو یہ کہا ہے کہ تعلق حق بمالہ و بذمتہ حکم نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا تعلق بالافعال نہیں ہے یہ بھی تعسف من الشارح ہے کیونکہ تعلق حق بمال الصبی و بذمتہ یہ ایسے ہی ہے جیسے تعلق حق بمال البالغ ہوتا ہے مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ شریعت حکم دیتی ہے کہ اس کے مال سے اتنا مقدار ادا کی جائے لہٰذا یہ حکم شرعی تو ہوا لیکن مکلفین کا لفظ اس کو تعریف میں داخل نہیں ہونے دیتا اس لئے لفظ عباد کا لانا بہتر ہے۔ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ صحت و فساد احکام شرعیہ میں سے نہیں بلکہ یہ احکام عقلیہ میں سے ہے یہ بھی مبنی بر تعسف ہے کیونکہ عقل کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ ماتی بہ موافق شرع ہے یا مخالف یہ حکم بعد ورود الشرع ہو سکتا ہے لہٰذا موافقت و مخالفت کا فیصلہ دینا موقوف علی الشرع

ہوا تو یہ حکم شرعی ہو گا نہ کہ عقلی ثانیاً یہ کہ صحت و فساد کا جو مفہوم شارح نے پیش کیا ہے یہ مذہب متکلمین پر ہے نہ کہ مذہب فقہاء پر حالانکہ یہاں مفہوم اصطلاح فقہاء والا معتبر ہے اور اما مذہب الفقہاء من الشافعیۃ فصحۃ الفعل عبارۃ عن کونہ مسقطاً للقضاء والفساد خلافہ وھذا امر شرعی بلاشبھۃ کیونکہ مسقط قضاء ہونا یا نہ ہونا اس کی معرفت شریعت سے حاصل ہوتی ہے لہٰذا یہ احکام شرعیہ میں درج ہے نہ کہ عقلیہ میں ۔ اس کے بعد شارح نے جو صلوٰۃ صبی کے مندوب ہونے کا مفہوم پیش کیا ہے کہ ولی مامور ہے کہ اسے ترغیب دے یہ بالکل تعسف ظاہر ہے کیونکہ مندوب کا معنی استحقاق ثواب ہے تحریض ولی اس سے ایک امر خارج ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے بچپن میں اسلام لانے پر فخر کیا کرتے تھے اور ثانیاً یہ کہ ایسا صبی جو ممیز ہے اس کا کوئی ولی اور متولی نہیں ہے اور نہ کسی نے اسے تحریض و ترغیب کی ہے اگر لوگوں کو دیکھ کر وہ صلوٰۃ و صوم ادا کرتا ہے تو ندب اس میں موجود ہے یہاں ولی کا کوئی تعلق بھی نہیں ہے اس کے متعلق شارح کیا جواب دے گا بہر حال مکلفین کی بجائے لفظ عباد بہتر ہے ۔

الثالث ان التعریف غیر متناول للحکم الثابت بالقیاس حکم کی تعریف مذکور پر تیسرا اعتراض ہے کہ یہ تعریف اس حکم کو شامل نہیں ہے جو ثابت بالقیاس ہے کیونکہ قیاسی حکم میں خطاب اللہ واقع نہیں ہے اور حکم کی تعریف خطاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی گئی لہٰذا یہ تعریف جامع نہیں ہے اجاب حاصل جواب یہ کہ قیاس مظہر حکم ہوتا ہے مثبت حکم نہیں ہوتا یعنی قیاس یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ جو نص مقیس علیہ میں واقع ہے یہ قیاسی حکم اسی کے تحت درج ہے اور قیاس کا مظہر حکم ہونا فی الواقع ہوتا ہے یا فی زعم المجتہد اگر مجتہد مخطی ہو تو لا یخفی علیک یعنی یہی سوال صرف حکم ثابت بالقیاس میں نہیں بلکہ ثابت بالسنۃ والاجماع میں بھی ہے کیونکہ خطاب اللہ ان میں بھی واقع نہیں ہے تو جواب اس کا بھی یہی ہے کہ سنۃ و اجماع ہر ایک کاشف عن خطاب اللہ تعالیٰ ہے اور معرف اور ان کے ادلہ للاحکام ہونے سے یہی مراد ہے کہ یہ کاشف اور معرف ہیں۔

الرابع انہ غیر شامل چوتھا اعتراض یہ ہے کہ یہ تعریف ان احکام کو شامل نہیں ہے جو افعال قلب سے متعلق ہیں جیسے وجوب الایمان بمعنی التصدیق اور وجوب الاعتبار والقیاس کیونکہ حکم کی تعریف میں جو افعال المکلفین کا لفظ ہے اس سے متبادر افعال الجوارح ہیں الخامس پانچواں اعتراض یہ کہ جب تعریف حکم میں تعلق بفعل المکلف ہے تو مختص بالعملیات ہو جائے گا نظریات نکل جائیں گے کیونکہ فعل مکلف مختص بفعل الجوارح ہے لہٰذا تعریف فقہ میں العملیۃ کی قید لغو اور ضائع ہو جائے گی۔ واجاب عنھما ان دونوں اعتراضوں سے یعنی رابع و خامس سے جواب دیا کہ فعل مکلف سے مراد عام ہے خواہ

فعل قلب ہو یا جوارح لہٰذا وجوب ایمان اور وجوب اعتبار داخل تحت الحکم ہو جائیں گے اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں جو مختص بالجوارح ہیں لہٰذا عملیہ کی قید لغو نہیں ہوگی بلکہ تعریف فقہ سے وجوب ایمان وغیرہ جو متعلق بفعل الجوارح نہیں ہیں انہیں خارج کر دے گی۔

ولقائل ان یقول اذا حمل الحکم مصنفؒ نے عملیہ کی قید کو تکرار سے بچانے کے لئے جو جواب دیا ہے قائل کا یہ اعتراض اسی پر ہے خلاصۂ اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں اگر لفظ حکم کو اصطلاحی معنی یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق پر محمول کیا جائے تو عملیہ کی قید یقیناً مکرر ہے کیوں کہ وجوب ایمان شرعیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا کیونکہ جب حکم اصطلاحی مراد ہو تو اس وقت شرعیہ کا معنی مایتوقف علی الشرع تھا کما مر سابقا اور ایمان اور تصدیق بالنبی علیہ الصلوٰۃ والسلام چونکہ موقوف علی الشرع نہیں ہیں لہٰذا یہ قید شرعیہ سے خارج ہو جائیں گے عملیہ کی قید کو ان کے لئے مخرج بنانا تحصیل حاصل اور اخراج مخرج ہے اس صورت میں مصنفؒ نے حکم شرعی کو دو قسم بنایا تھا ایک نظری جیسے اجماع کا حجت ہونا اور دوسرا عملی تو عملیہ کی قید کے ساتھ اس وقت احکام نظریہ کا اخراج کیا تھا تو شارح نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ مثل کون الاجماع حجۃ الخ یہ خود حکم مصطلح میں داخل نہیں ہے کیونکہ حکم مصطلح میں جو قید بالاقتضاء والتخییر ہے وہ اس کے لئے مخرج ہے اس لئے عملیہ کی قید کا بجز تکرار کے اور کوئی فائدہ معتد بہا نہیں لایقال یہ شارح کے رد کا جواب دینے کی کوشش ہے جس کو شارح رد کرنا چاہتا ہے حاصل یہ ہے کہ سنت اور اجماع وقیاس کے حجج ہونے کا مقصد یہ ہے کہ ان کے مقتضیٰ پر عمل کرنا واجب ہے لہٰذا یہ اقتضا ضمنی میں داخل ہو جائیں گے تو اس پر لانا نقول سے رد کر دیا کہ پھر قید عملیہ سے خارج نہیں ہوں گے کیونکہ جب ان کے مقتضا پر عمل کرنا واجب ہوا تو یہ احکام عملیہ میں داخل ہو جائیں گے پھر اخراج کیسے صحیح ہوگا۔

ویمکن ان یقال سے شارح نے عملیہ کو مکرر ہونے سے بچانے کے لئے یہ توجیہ کر دی کہ ہو سکتا ہے جواز الاجماع اور وجوب قیاس حکم شرعی ہیں لیکن عملی نہیں ہیں لہٰذا عملیہ کے ساتھ ان کا اخراج ہو سکتا ہے اور بعض حضرات نے پہلے جواب کو یعنی یہ کہ سنت اور اجماع کے مقتضا پر عمل کرنا واجب ہے اس کا معنی یہ لیا ہے کہ وجوب العمل بمقتضاھا سے مراد وجوب الاستدلال بہا والافتاء بموجبہا یعنی مسائل پر ان سے استدلال کرنا واجب ہے اور اس کے موجب و مقتضا کے موافق فتویٰ دینا لازم ہے تو یہ امر عملیات سے نہیں لہٰذا عملیہ کی قید اس صورت میں ان کے لئے مخرج ہو جائے گی۔

قال المصنفؒ فی التوضیح والشرعیۃ مالا تدرک لولا خطاب الشارع فقہ کی تعریف العلم بالاحکام الشرعیۃ میں چونکہ حکم کی تفسیر خطاب اللہ تعالیٰ سے کی گئی تھی تو اس وقت شرعیہ سے مراد وہ احکام

ہوں گے جن کا ادراک اور علم بغیر خطاب شارع کے نہیں ہو سکتا حاصل یہ کہ شرعیہ سے مراد ما یتوقف علی الشرع ہوگا ماورد بہ خطاب الشرع نہیں ہوگا ورنہ تو حکم اور شرعیہ کا ایک مفہوم ہو جائے گا اور لفظ شرعیہ مکرر ہو جائے گا سواءؐ کان الخطاب برابر ہے کہ وہ خطاب بعینہٖ اسی حکم میں واقع ہو یا ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف وہ حکم محتاج ہے کا لمسائل القیاسیۃ کیونکہ مسائل قیاسیہ میں خطاب شارع بعینہٖ اس حکم قیاسی میں وارد نہیں ہوتا بلکہ وہ خطاب مقیس علیہ میں وارد ہوتا ہے جس کی طرف حکم مقیس محتاج ہوتا ہے اگر مقیس علیہ میں خطاب شارع وارد نہیں ہوتا تو حکم مقیس کا علم و ادراک نہ ہو سکتا لہٰذا احکام قیاسیہ بھی احکام شرعیہ ہیں۔ فیدخل فی حد الفقہ یہ فقہ کی تعریف مذکورہ پر اعتراض ہے کہ اس وقت اُن حضرات کے نزدیک جو حُسن و قُبح عقلی کی نفی و انکار کرتے ہیں تو ہر شئ کا حُسن اور قُبح تعریف فقہ میں داخل ہو جائے گا اعلموا ان عندنا یہ اِسی اعتراض مذکور کی تفصیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یعنی احناف جو ماتریدیہ کہلاتے ہیں ان کے نزدیک اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کا حسن و قبح عقلی ہے یعنی ان کا حسن و قبح کا علم و ادراک شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ان کا ادراک و علم عقل کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے حُسنِ تواضع وغیرہ وبعضھا لا یعنی بعض افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن و قبح عقل کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتا بل یتوقف علی خطاب الشارع جیسے تیسویں رمضان کے صوم کا واجب اور حسین ہونا اور یکم شوال کے صوم کا قبیح ہونا معلوم بالعقل نہیں اس کا علم اور ادراک صرف شریعت سے ہوتا ہے۔

فالاول لا یکون من الفقہ پہلے قسم کے افعال جن کا حسن و قبح عقل سے معلوم ہوتا ہے یہ علم الفقہ میں درج نہیں ہیں بلکہ یہ علم الاخلاق کہلاتا ہے والثانی ھو الفقہ یعنی دوسرے قسم کے افعال جن کا حسن قبح عقلی نہیں بلکہ شرعی ہے یہ ہے فقہ اصطلاحی تو اس مذھب کے لحاظ سے فقہ کی حد صحیح اور جامع مانع ہو جائے گی۔ واما عند الاشعری واتباعہ کالشوافع فحسن کل شئ الخ یعنی اشاعرہ کے نزدیک ہر شئ کا حسن و قبح شرعی ہے یعنی موقوف علی الشرع ہے اور عقلی نہیں ہے تو یہ دونوں قسم کے افعال ان کے نزدیک فقہ میں درج ہوں گے۔ مع ان حسن التواضع یعنی تواضع وجود کا حسن اور ان کے اضداد کا قبح یہ فقہ اصطلاحی میں کسی کے نزدیک درج نہیں ہیں لیکن اشاعرہ کے نزدیک چونکہ یہ احکام شرعیہ ہیں عقلیہ نہیں ہیں اس لئے ان کے مذہب پر فقہ اصطلاحی میں داخل ہو جائیں گے لہٰذا مذہب اشعریہ پر یہ تعریف فقہ صحیح نہیں ہوگی۔ ولا یزاد علیہ ای علی حد الفقہ المصطلح۔ التی لا یعلم کونہا من الدین ضرورۃ یعنی فقہ اصطلاحی کی تعریف مذکور پر التی لا یعلم الخ کی قید کا اضافہ

اس غرض کے ماتحت کہ علم بالصلوٰۃ والصوم فقہ اصطلاحی سے خارج ہو جائے کیونکہ ان کا من الدین ہونا بداہتہً معلوم ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ بعض احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔ اعلم ان ھٰذا القید اس کے اضافہ نہ کرنے کی مزید تفصیل کر رہا ہے اصل میں اس کا ذکر امام رازی نے اپنی کتاب المحصول میں کیا ہے تاکہ وہ مسائل جن کا دین سے ہونا بداھتہً ہر شخص کو معلوم ہے ان کا علم فقہ اصطلاحی سے خارج ہوجائے اگر یہ قید نہ کی جائے تو پھر لازم آتا ہے کہ وہ شخص جو ان کے وجوب کا عالم ہے وہ فقیہ ہوجائے حالانکہ وہ فقیہ نہیں ہے۔

فاقول ھٰذا القید ضائع یہ مصنفؒ اس قید کے اضافہ پر رد کر رہا ہے خلاصہ یہ کہ یہ قید بالکل ضائع ہے اور اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ لانا لا نسلم یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ انہ لو لم یخرج یعنی یہ قید ذکر کر کے اگر اسے خارج نہ کیا جائے تو ان کے وجوب کا عالم فقیہ ہوجائے گا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے لان المراد اس لئے کہ مراد بالاحکام بعض تو نہیں ہیں وان قل اگرچہ قلیل ہوں کیونکہ ایک شخص سو مسائل کو ادلہ سے جانتا ہے خواہ ان کا دین سے ہونا بداھتہً معلوم ہو یا نہ ہو جیسے کتاب الرہن کے غریبہ مسائل کو جانتا ہو یہ بھی فقیہ نہیں ہو سکتا تو صوم وصلوٰۃ کے عالم کو فقیہ کیسے کہا جا سکتا ہے لہٰذا اس عذر فاسد کی بنیاد پر اس قید کا اضافہ کر کے علم بوجوب الصوم والصلوٰۃ کو خارج کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ ضائع اور بلا ضرورت ہے۔ مصنف کے قول وان قل پر یہ وہم کیا گیا ہے کہ اس کی بجائے وان کثُر ہوتا یعنی اگرچہ کثیر مسائل کا اسے علم ہو تو بھی فقیہ نہیں ہوگا تو اس وہم کا دفع یوں کیا جاتا ہے کہ اس کو ظاہر پر محمول کرنے سے وہم پیدا ہوتا ہے حالانکہ یہ اپنے مابعد کے ساتھ مل کر دلیل بنتا ہے مقصد یہ ہے کہ عالم بمائۃ مسائلۃ من ادلتہا بھی فقیہ نہیں ہو سکتا فکیف یکون العالم بمسائل قلیلۃ فقیہا گویا کہ وان کو بمعنی کیف کر دیا گیا معنی ہو کیف یکون العالم بالقلیل فقیہاً۔ ثم اعلم انہ لا یراد فقہ کی تعریف مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ احکام سے کتنا مقدار مراد ہوگی حاصل یہ ہے کہ احکام سے کل من حیث الکل یعنی مجموع احکام جو الی یوم القیامہ ہونے والے ہیں یہ تو مراد نہیں ہو سکتے۔ لان الحوادث لا تکاد تتناھیٰ یعنی یہ ہونے والے حوادثات تو کہیں رکتے ہی نہیں روزمرہ نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے تو ان تمام کو علم انسان محیط نہیں ہو سکتا۔ ولا ضابط یعنی کوئی ضابطہ کلیہ بھی نہیں ہے جو ان تمام کو جمع کرے تاکہ اس ضابطہ کے ساتھ ان کا علم حاصل ہوسکے لہٰذا یہ شق تو صحیح نہیں ہے ولا یراد کل واحد یعنی ہر ایک ایک مسئلہ جو مجتہد کے زندگی میں اس کے سامنے آئے اس کا علم مراد ہو تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مجتہدین کو اپنی زندگی میں ایسے مسائل پیش آتے ہیں جن کے جواب میں انہوں

نے لاادری کہا ہے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ شق بھی صحیح نہیں ہے ولا لبعض له نسبة الخ یعنی لبعض جس کو نسبة معینہ الی الکل ہو مثلاً کل مسائل کی نصف وثلث وغیرہ یہ بھی مراد نہیں ہوسکتی اور اسی طرح اکثر مسائل مراد لینا بھی صحیح نہیں کیونکہ جب مقدار کل مجہول ہے تو اس کا بعض معین یا اکثر مراد لینا صحیح نہیں ہوسکتا۔ ولا التھیؤ للکل یعنی کل مسائل کے جاننے کا تھیؤ یعنی صلاحیت واستعداد بھی مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ تھیؤ بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تھیؤ قریب مجہول ہے اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے لہٰذا یہ شق بھی صحیح نہیں ہے ولا یراد انہ یکون بحیث الخ اور یہ بھی مراد نہیں ہوسکتی کہ اجتہاد کے ساتھ ہر ایک مسئلہ کا حکم جان لیوے کیونکہ علماء مجتہدین ایسے بھی ہیں کہ زندگی بھر بعض احکام معلوم نہیں کرسکے۔ کابی حنیفة لم یدر الدھر یعنی جب کوئی شخص کہتا ہے کہ واللہ لا اکلمہ الدھر تو الدھر سے کتنا مدت مراد ہے تو امام ابوحنیفہؒ تمام زندگی اس کا حکم معلوم نہ کرسکے اس لئے اس مسئلہ میں توقف فرمایا وللخطاء فی الاجتہاد اور اجتہاد میں غلطی اور خطا کا امکان ہے ولان حکم اور بعض حوادث کے احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے اندر اجتہاد کی مساغ وگنجائش نہیں ہوتی تو پھر اجتہاد کے ساتھ کیسے معلوم کیا جاسکتا ہے وایضا لا یلیق فی الحد اور حد وتعریف میں یہ مناسب اور لائق نہیں ہے کہ لفظ علم ذکر کرکے اس سے تھیؤ مخصوص لیا جائے کیونکہ لفظ علم تھیؤ مخصوص پر دلالت نہیں کرتا جب یہ تمام شقوق باطل ہوئے تو ضروری ہے کہ فقہ ایک جملہ احکام متناہیہ اور مضبوط کا علم ہو فقال۔

قال الشارح فی التلویح قوله والشرعیة مالا یدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحکم یعنی خطاب شارع خواہ نفس حکم میں وارد ہو یا اصلِ حکم میں ایسا اصل جو حکم کے لئے مقیس علیہ کا درجہ رکھتا ہے تو جو خطاب مقیس علیہ میں وارد ہے اسی کا ورود حکم مقیس میں معتبر قرار دیا جاتا ہے تو جو احکام اس قسم کے خطاب پر موقوف ہیں اور ان کے بغیر ان احکام کا ادراک نہ ہوسکے تو اسے شرعیہ کہا جاتا ہے اور قید شرعیہ کے ساتھ فقہ کی تعریف سے وہ احکام نکل جائیں گے جو موقوف علی الشرع نہیں ہیں مثل وجوب الایمان۔ ویدخل مثل کون الاجماع یعنی اجماع اور قیاس کا حجت ہونا بشرطیکہ یہ احکام ہوں یہ شرعیہ میں داخل رہیں گے وانما لم یفسر الشرعیة یعنی شرعیہ کی تفسیر ماورد بہ خطاب الشرع کے ساتھ نہیں کی وجہ اس کی یہ ہے کہ جب حکم کا معنی خطاب اللہ تعالیٰ مراد ہے تو یہ ہم معنیٰ ماورد بہ خطاب الشرع کے ہے اگر شرعیہ کا مفہوم بھی یہی ہو تو پھر شرعیہ کی قید مکرر ہوگی اور اس کا کوئی فائدہ معتدبہا نہیں ہوگا۔ وعند الاشاعرة یعنی اشاعرہ کے نزدیک چونکہ حسن و

قبح عقلی تو ہے نہیں اس لئے ان کے نزدیک درک احکام میں عقل کی کوئی مجال وطاقت نہیں ہے لہٰذا احکام کا جاننا بدون الشریعت نہیں ہوسکتا بلکہ تمام احکام موقوف علی الشریعت ہیں جن احکام کے ساتھ خطاب شرعی وارد ہوگا تو وہ حکم ہے اگر خطاب الشرع جہاں وارد نہیں ہے تو اشاعرہ کے نزدیک وہاں کوئی حکم نہیں لہٰذا اشاعرہ کے نزدیک ماورد بہ خطاب الشرع بمعنی مالا یدرک لولا خطاب الشارع ہے۔ فلو کان خطاب اللہ اگر خطاب اللہ تعالیٰ تعریف حکم مطلق کی ہو اور حکم شرعی کی نہ ہو تو تعریف فقہ میں احکام کے ساتھ شرعیہ کی قید بہرحال موجب تکرار ہے خواہ شرعیہ کی تفسیر ماورد بہ خطاب الشرع کریں یا لا یدرک لولا خطاب الشارع کریں۔

قولہ فیدخل یرید ان تعریف الفقہ الخ یہ وہی اعتراض ہے جو مصنف نے اشاعرہ پر کیا ہے کہ یہ تعریف فقہ مانع از دخول غیر نہیں خلاصہ یہ ہے کہ حسن تواضع اور حسن جود یعنی ان کا وجوب و ندب اور اسی طرح بخل وتکبر کا قبح یعنی ان کی حرمت وکراہت اور اس جیسے اور اخلاقیات اشاعرہ کے نزدیک فقہ میں درج ہوجائیں گے اور تعریف فقہ انہیں شامل ہوجائے گی جب کہ ان کا علم حاصل من الدلیل ہو کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک یہ ایسے احکام ہیں کہ ان کا ادراک بدون الشرع نہیں ہوسکتا کیونکہ ان کے نزدیک درک احکام میں عقل کو کوئی دخل نہیں حالانکہ یہ علم الاخلاق میں سے ہیں نہ کہ علم الفقہ لہٰذا ان کی رائے پر یہ تعریف مانع از دخول غیر نہیں ہے۔ اقول انما یلزم ذلک لو کانت مصنف نے اس تعریف فقہ پر جو عدم مانعیت کا اعتراض کیا شارح اس پر رد کر رہا ہے کہ یہ اشکال اس وقت واقع ہوتا جب کہ اس قسم کے احکام عملیہ ہوں بالمعنی المذکور یعنی ان کا تعلق افعال جوارح سے ہو وھو ممنوع حالانکہ ایسے نہیں ہیں اور یہ احکام عملیہ نہیں ہیں بلکہ امور مذکورہ اخلاق ملکات نفسانیہ ہیں اور مصنف ان کے حسن وقبح کے علم کو علم الاخلاق قرار دے چکا ہے اور ماسبق میں تصریح کر چکا ہے کہ فقہ کی تعریف معرفت النفس مالھا وما علیھا پر عملاً کی قید زیادہ کی جاتی ہے تا علم الاخلاق خارج ہوجائے وبان معرفۃ اور اس کی بھی تصریح کی ہے کہ معرفۃ النفس مالھا وما علیھا جو از قسم وجدانیات ہے یعنی جو اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ ہیں ان کو علم الاخلاق کہا جاتا ہے اور جو از قسم عملیات ہے ان کو علم الفقہ کہا جاتا ہے تو چونکہ فقہ کی تعریف مذکور میں احکام شرعیہ کے ساتھ عملیہ کی قید مذکور ہے اگرچہ حسن جود اور تواضع اشاعرہ کے نزدیک احکام شرعیہ میں درج ہیں لیکن عملیہ کی قید انہیں فقہ کی تعریف سے خارج کردے گی۔ فکانہ گویا کہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے جو سابقا عملاً کی قید کا فائدہ پیش کیا ہے یہاں اس سے نسیان ہوگیا ہے یا عملیہ کی قید جو یہاں تعریف میں

موجود ہے اس سے مصنفؒ کو ذھول ہوگیا ہے۔ قیل لم ینس ولم یذھل المصنف بل الشارح لم یتدبر فی کلام المصنف کیونکہ مصنف کی مراد جود اور تواضع سے اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ نہیں ہیں بلکہ ان کے آثار صادرہ مراد ہیں جواز قبیلہ افعال جوارح ہیں مثلاً عملی طور پہ اظہار تواضع اور کسی غریب ویتیم کے ساتھ عملی اظہار ہمدردی اور اظہار شفقت اور لسانی حیثیت سے ان کو تسکین وتسلی دینا یہ سب عملیات ہیں لیکن یہ فقہ میں درج نہیں ہیں لیکن اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکام شرعیہ عملیہ ہوکر فقہ میں داخل ہورہے لہٰذا تعریف مانع نہ رہی اگرچہ جود کے آثار میں سے صدقات مالیہ کا ادا کرنا تو فقہ میں درج ہے لیکن جسمی اعمالِ ہمدردانہ یہ بھی تو ان ملکات کے آثار ہیں جن سے فقہ بحث نہیں کرتی جیسے حدیث شریف میں یتیم کے سر پہ دست شفقت رکھنے کی فضیلت مذکور ہے یہ بھی تو از قسم عمل ہے لیکن فقہ کے مباحث میں درج نہیں ہے اس قسم کے اعمال تعریف فقہ میں داخل ہوجائیں گے لیکن فقہ اصطلاحی نہیں ہیں تو منعیت تعریف منتقض ہوجائے گی واللہ اعلم بالصواب۔

قولہ ولایخا دعلیہ المصطلح بین الشافعیۃ الخ یعنی شوافعؒ کی اصطلاح یہ ہے کہ علم بالاحکام کو فقہ کے نام کے ساتھ اس وقت موسوم کیا جائے گا جب اس علم کا حصول بطریق نظر واستدلال ہو حتی کہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم وغیرہ جن کا دین میں سے ہونا مشہور اور بدیہی ہے جس کو متدین وغیر متدین جانتا ہے ان کے علم کو شوافع کے نزدیک فقہ اصطلاحی سے شمار نہیں کیا جاتا اسی وجہ سے یہ حضرات تعریف فقہ میں قید اکتساب یا استدلال ذکر کرتے ہیں امام رازیؒ نے محصول میں التی لا یعلم کونہا من الدین بالضرورۃ کی قید لگائی اور کہا کہ یہ علم بوجوب الصلوٰۃ والصوم سے احتراز ہے کہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا بمعنی انہ لایدخل فی مسمی الفقہ یعنی یہ علم مسمی الفقہ میں اصطلاحاً داخل نہیں اور ان کو فقہ سے شمار نہیں کیا جاتا علی ماصرح بہ فی قید العملیۃ جیسے قید عملیہ میں رازی نے تصریح کی کہ یہ علم بکون الاجماع والقیاس وخبر الواحد حجۃ سے احتراز ہے باوجود اس کے کہ یہ احکام شرعیہ تو ہیں لیکن ان احکام کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا اس لئے عملیہ کی قید کے ساتھ احتراز کیا جاتا ہے اسی طرح علم بالبدیہیات کو بھی اصطلاحاً فقہ نہیں کہا جاتا اس لئے لا یعلم کونہا من الدین بالضرورۃ کے ساتھ ان سے احتراز کیا جاتا ہے لا بمعنی انہ لو لم یحترز الخ یعنی اس قید کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ اگر اس قید کے ساتھ احتراز نہ کیا جائے تو یہ لازم آتا ہے کہ جو صرف وجوب صلوٰۃ وصوم کا عالم ہو تو وہ فقیہ ہوگا جیسے کہ مصنفؒ نے سمجھ رکھا ہے اور اس قید پر اعتراض کر دیا ہے کہ یہ لازم نہیں آتا کیونکہ فقیہ مَن لہ الفقہ کو کہتے ہیں اور فقہ بعض احکام کے علم کو نہیں کہتے وان قل حتی کہ ایک یا دو مسئلے کے عالم کو فقیہ کہا جائے

بلکہ سو مسئلہ غریبہ استدلالیہ کے عالم کو بھی فقیہ نہیں کہا جا سکتا تو عالم بمسئلہ یا مسئلتین کو کیسے فقیہ کہا جا سکتا ہے ۔ ثم اذا کان اصطلاحھم پھر جب شوافع کی اصطلاح ہی یہی ہے کہ ضروریاتِ دین کا علم فقہ میں سے شمار نہیں ہوتا تو ان کا اخراج از تعریف فقہ ان کے نزدیک ضروری ہے لہٰذا یہ قید مخرج ضائع نہیں ہوگی اور ایسے مسائل کو فقہ کہنا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا اور اس پر ان کی اصطلاح بھی قابل اعتراض نہیں ہو سکتی ۔ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح ۔

شارح نے جو مصنف پر اعتراض کیا ہے یہ بالکل صرف عن الظاہر ہے امام رازیؒ کی محصول میں یہ عبارت ہے " انما قولنا لا یعلم کونھا من الدین ضرورۃ احترازٌ عن العلم بوجوب الصلوٰۃ والصوم مثلاً فان ذلک لا یسمی فقھاً " اب یہ عبارت صاف دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ قید احترازیہ ذکر نہ کی جائے تو لازم آئے گا کہ علم مذکور کو فقہ کے ساتھ موسوم کیا جائے اور انہیں فقہ کہا جائے تو اس پر مصنف کا اعتراض صحیح الورود ہے علاوہ ازیں جب بعض مسائل نظریہ اور استدلالیہ کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا تو بعض مسائل بدیہیہ کے علم کو تو بطریق اولیٰ فقہ نہیں کہا جائے گا تو پھر قید لگا کر دن سے احتراز کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور یہ اصطلاح کرنا کہ ان مسائل کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا کیا فائدہ ہوگا جب کہ بعض مسائل کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا خواہ نظریہ ہو یا ضروریہ تو پھر علی الخصوص ضروریہ کا اخراج اور ان کے خلاف اصطلاح رکھنے میں کیا ضرورت ہے جب کہ مسائل ضروریہ ہیں تو بعض اور علم البعض کو فقہ نہیں کہا جاتا تو یہ سب بے فائدہ اور عمل ضائع محسوس ہوتا ہے فما قال المصنف فصحیح ۔

ثم اعلم انہ لا یراد بالاحکام اعتراض یعنی اشاعرہ جو تعریف فقہ کی تھی کہ علم بالاحکام یہ اسی پر اعتراض ہے بان المراد یعنی احکام سے مراد اما الکل ای المجموع یعنی مجموع من حیث المجموع اما کل واحد یعنی فقیہ کے لئے لازم ہے کہ ہر ایک ایک حکم معلوم کرے ۔ اما بعض لہ نسبۃ معینۃ یعنی بعض احکام مراد ہوں جن کو کل احکام کے ساتھ نسبت معینہ مخصوصہ حاصل ہو مثلاً نصف یا اکثر جیسے دو تہائی اما البعض مطلقا یا بعض مطلق مراد ہو خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں والاقسام باسرھا باطلۃ اور یہ تمام اقسام محتملہ مذکورہ باطل ہیں اما الاول فلان الحوادث یعنی کل مجموعی اس لئے مراد نہیں ہو سکتا کہ حوادثاتِ دنیا اگرچہ فی حد ذاتہا متناہیہ ہیں کیونکہ یہ دار التکلیف یعنی عالم دنیا خود منقضی ہے لیکن چونکہ یہ حوادثات کثیر التعداد ہیں اور جب تک دنیا قائم ہے یہ منقطع نہیں ہو سکتے لہٰذا یہ کسی حصر حاصر اور ضبط مجتہد کے تحت نہیں آسکتے ۔ ھو المعنی بقولہ لا تکاد تتناھیٰ یعنی مصنف کے قول لا تکاد تتناہیٰ کی مراد یہی ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے یہ حوادثات ختم نہیں ہوں گے جو کسی حصر و ضبط کے تحت نہیں آسکتے یہ مراد نہیں ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ امور حقیقتاً غیر متناہی ہیں فلا یعلم

احکامها جزئیا یعنی ان تمام حوادثات کے احکام جزی جزی کا علم حاصل نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ کسی بشر کے احاطہ علمی میں آ ہی نہیں سکتے ولا کلیا اور نہ ان کا علم کلی تفصیلی ہوسکتا ہے یعنی یہ تمام امور کسی ضابطہ کلیہ کے تحت درج ہوں جس سے ان احکام کی تفصیل معلوم کی جاسکے ایسے بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ ان حوادثات میں اتنا اختلاف ہے کہ کسی ایک ضابطہ کلیہ کے تحت درج نہیں ہوسکتے تو اس صورت میں پھر کوئی ایک بھی فقیہ نہیں ہوسکتا۔

واما الثانی شق ثانی یعنی ہر ایک ایک مسئلہ کا حکم وہ معلوم کرے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ بعض حضرات جو بالاجماع فقیہ ہیں انہیں بعض احکام جو ان کے سامنے پیش ہوئے ان کا علم حاصل نہ ہوا کمالک مسئل جیسے امام مالکؒ سے چالیس مسائل کے متعلق سوال کیا گیا تو چھتیس میں انہوں نے لا ادری کہہ دیا۔

اما الثالث یعنی بعض جس کو نسبۃ معینہ الی الکل ہو یہ بھی مراد نہیں ہوسکتی کیونکہ جب کل مجہول الکمیۃ اور مجہول المقدار ہے تو اب جو کسور اس کل مجہول کی طرف منسوب اور مضاف ہوں گی وہ بھی مجہول ہوں گی کیونکہ جہلِ کل مستلزم ہوتا ہے جہلِ کسور کو جو اس کل کی طرف منتسب ہوں گی مثلاً نصف الکل یا ثلث الکل جب تک کل کی مقدار معلوم نہ ہو تو اس کا نصف و ثلث کیسے معلوم ہوسکتا ہے لہٰذا اکثر الاحکام بھی مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ اکثر ما فوق النصف کو کہتے ہیں جب نصف نا معلوم ہے تو اکثر کا علم کیسے ہوسکتا ہے۔

واما الرابع یعنی بعض مطلق خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہوں یہ بھی مراد نہیں ہوسکتا ورنہ تو ایک دو مسائل کا علم از دلیل جو شخص معلوم کرے وہ فقیہ ہوجائے حالانکہ ایسے نہیں ہے تو یہ تمام اقسام و شقوق باطل ہیں اس لئے فقہ کی تعریف مذکور محل اعتراض ہے۔ اس شق رابع کی مصنف نے یہاں تصریح نہیں کی بلکہ یہ مذکور فیما سبق ہے اور یہاں صرف لفظ ثم کے ساتھ اشارہ کیا یعنی جب بعض خواہ قلیل المقدار ہوں مراد نہ ہونے کے بعد لا یراد الکل الی آخرہ۔

وههنا بحث حاصل بحث یہ ہے کہ مصنفؒ نے جو کل الاحکام کی شق کو بمقابل کل واحد من الاحکام پیش کیا ہے یہ تقابل صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں شقوق میں تغایر نہیں بلکہ آپس میں متحد ہیں اس کی تفصیل کرتے ہوئے شارح نے کہا من الاحکام ما یصح الخ یعنی بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ ان کا حمل کل مجموعی طور پر صحیح ہوتا ہے اور کل افرادی یعنی کل واحد پر ان کا حمل کرنا صحیح نہیں ہوتا کقولنا کل القوم یرفع هذا الحجر یعنی کل قوم بحیثیت مجموع من حیث المجموع اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے لا کل واحد منهم یعنی ہر ایک ایک فرد انفرادی طور پر نہیں اٹھا سکتا ومنها ما هو بالعکس بعض احکام بالعکس ہیں یعنی ان کا حمل کل انفرادی پر صحیح ہوتا ہے اور کل مجموعی پر صحیح نہیں ہوتا کقولنا کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام یعنی یہ طعام لوگوں

میں سے ہر ایک ایک کو کافی ہو سکتا ہے یعنی ایک انسان منفرداً کھائے تو اسے کافی ہوگا لا کل الناس یعنی مجموعہ لوگوں کے لئے کافی نہیں ہے ومنہا ما لا یختلف یعنی بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ کل مجموعی اور کل افرادی کے لحاظ سے مختلف نہیں ہوتے بلکہ دونوں معنی کے لحاظ سے علی سبیل السویہ صحیح قرار پاتے ہیں کقو لنا ضربت کل القوم او کل واحد منہم یعنی بت کل القوم میں خواہ کل مجموعی یا کل افرادی دونوں معنی یکساں طور پر صحیح ہیں کیونکہ ایسے احکام میں ان کے اندر تغایر نہیں بلکہ اتحاد ہوتا ہے مجموع من حیث المجموع افراد قوم کو مارنا یہ بعینہٖ ہر ایک ایک کو مارنا ہے و بالعکس تو یہاں ان دونوں میں کوئی تغایر نہیں ہے۔

ومعرفۃ الاحکام من ھذا القبیل یعنی احکام کی معرفت اس قبیل ثانی سے ہے یعنی کل مجموعی اور کل افرادی کے لحاظ سے مختلف اور متغائر المعنی نہیں ہیں بلکہ ان کے اندر اتحاد ہے کیونکہ معرفت جمیع کی کل واحد کی معرفت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے اور کل واحد کی معرفت جمیع کی معرفت ہے جب ان میں اتحاد ہوا تو ان کے مابین تقابل دنیا صحیح نہیں ہے وان التزم اگر مصنف جواباً یہ التزام کرے کہ جمیع احکام کی معرفت سے مراد عام ہے خواہ کل واحد کی ہو یا فقط بعض کی جن کے ضمن میں مقصود حاصل ہو سکے تو فعدم تناھی الحوادث یعنی اس صورت میں جو عدم تناہی حوادث کو ان کی معرفت کے منافی قرار دیا ہے وہ صحیح نہیں کیونکہ عدم تناہی معرفتِ کل کے منافی ہے معرفت بعض کے منافی نہیں ہے والظاھر انہ قصد یہ اس بحث مذکور کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ کل مجموعی سے مراد مجموع احکام ماضیہ وآتیہ یعنی گذشتہ اور آئندہ آنے والے سب مراد ہیں وبکل واحد یعنی کل واحد جو کہ کل افرادی ہے اس سے مراد ہر وہ حکم ہے جو وقوع پذیر ہو کر داخل فی الوجود ہوا اور ذہن مجتہد کو بھی التفات کرنے کا موقع ملے تو اس وقت میں ان دونوں میں تغایر ہوگا اور تقابل ان کے مابین صحیح ہوگا۔ حیث علل کیونکہ اس نے اول یعنی کل مجموعی کے مراد نہ ہونے کی تعلیل لاتناہی کے ساتھ پیش کی ہے تو لاتناہی جمیع امور ماضیہ وآتیہ کے مراد لینے میں میں ہو سکتی ہے اگرچہ صرف آتیہ مراد ہوتے تو یہ بھی غیر متناہیہ ہیں بمعنی لا تقف عند حد جو کسی ضبط و حصر کے تحت نہیں آسکتے لیکن چونکہ یہاں لاتناہی حقیقی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ یہ دار التکلیف جو محل حوادث یہ خود مقتضی اور فانی ہے لہٰذا مجموع احکام ماضیہ وآتیہ لزوم لاتناہی میں اظہر تھے اس لئے مجموعہ کا ذکر کر دیا۔

والثانی یعنی کل واحد من الاحکام کے مراد نہ ہونے کی علۃ پیش کی ثبوت لاادری کے ساتھ

تواس سے معلوم ہوا کہ الکل واحد سے وہ احکام مراد ہیں جو عالم وقوع میں واقع ہو کر مجتہد کے سامنے پیش ہوئے اور انہوں نے لاادری کہا تو مراد اس سے واضح ہوگئی تو اس صورت میں کل مجموعی اور کل افرادی کے مابین تغایر ثابت ہوا لہٰذا ان کے مابین تقابل صحیح ہے۔ حقیقتِ حال یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد حقیقتاً ان دونوں شقوق سے یہی تھی جو شارح نے والظاہر کے ساتھ پیش کی ہے بلاوجہ شارح نے طوالت اختیار کی پھر آخر کار ادھر ہی رجوع کیا جو حقیقتاً مراد مصنف تھی تو یہ تطویل بلا فائدہ ہے البتہ اتنا فائدہ ضرور ہوا ہے کہ کل مجموعی اور کل افرادی کے کچھ احکام واضح ہوگئے ہیں۔

ولما اجاب ابن الحاجب الخ ابن حاجبؒ نے اس اعتراض سے یہ جواب دیا کہ فقہ کی تعریف میں علم بجموع الاحکام مراد ہے اور علم بجموع الاحکام کا معنی ہے التہیؤ لذلك یعنی مجموع احکام کے معلوم کرنے کی صلاحیت اور استعداد موجود ہو ردہ المصنف مصنفؒ نے اسے رد کر دیا کہ تہیوء بعید تو غیر فقیہ کو بھی حاصل ہے اور تہیوء قریب غیر مضبوط ہے یعنی اس کی کوئی خاص مقدار لینا اس کا کوئی ضابطہ نہیں ہے کہ استعداد و صلاحیت کی کتنا مقدار کو تہیوء قریب کہا جاتا ہے لہٰذا یہ مجہول المقدار ہے ولما فسر التہیوء ابن حاجبؒ نے اس تہیوء قریب کی تفسیر کی یکون الشخص بحیث الخ یعنی ایک شخص کا ایسی حیثیت و مرتبہ ہونا کہ ہر ایک ایک حادثہ کا حکم اجتہاد سے معلوم کرلے لاستجماعہ المأخذ یعنی حکم معلوم کرنے کے لئے جتنا ماخذ اور اسباب و شرائط ہیں جن کے ساتھ تحصیل احکام پر تمکن و قدرت حاصل ہوتی ہے اور ان کی طرف رجوع کرنا معرفت احکام کے لئے کافی ہوان تمام کا وہ شخص جامع ہو۔ مأخذ اور اسباب وغیرہ سے مراد یہ ہے ان یحصل لہ من مواد الاجتہاد واسبابہا من العربیۃ من القواعد الصرفیۃ والنحویۃ وعلم القرآن والحدیث واصولہما مع تیقظ الخاطر ومعرفۃ اسرار احکام الشرعیۃ۔

ردہ المصنف مصنفؒ نے اس تفسیر کو اربعۃ وجوہ کے ساتھ رد کر دیا ہے یمکن الجواب یعنی جن اربعہ وجوہ کے ساتھ رد کیا ہے ان سے جواب دینا ممکن ہے تو شارح نے ان جوابات کی تفصیل کرتے ہوئے کہا یا نا لا نسلم یہ مصنف کے پہلے دو وجوہ ایک یہ کہ علماء مجتہدین کو ساری زندگی بعض احکام کا علم نہ ہو سکا۔ دوسرا یہ کہ اجتہاد میں خطا بھی ہو جاتی ہے تو تہیوء قریب نے معرفۃ احکام کا فائدہ نہ دیا تو شارح نے ان کو رد کیا کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان عدم تیسر معرفۃ یعنی بعض احکام کی معرفۃ کا تیسر نہ ہونا اور خطاء فی الاجتہاد تہیوء بالمعنی المذکور کے منافی ہے اسے ہم تسلیم ہی نہیں کرتے لجواز ان یکون کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ عدم تیسر اور خطاء باوجود تہیوء قریب

حاصل ہونے کے اس وجہ سے ہو کہ ادلہ میں تعارض ہے یا کوئی مانع عن المعرفۃ موجود ہو گیا ہے یا حکم معلوم کرتے وقت وہم معارض للعقل ہو گیا ہے یا حق مشاکل و مشابہ للباطل ہو گیا ہے لہٰذا معرفت حکم نہ ہو سکی تو ان وجوہ کی بنا پر عدم المعرفۃ تہیوء بالمعنی المذکور کے منافی نہیں ہے۔ شارح نے مصنفؒ پر رد کرتے ہوئے جو وجوہ پیش کئے ہیں ان میں نظر ہے کیونکہ تہیوء قریب کے اندر شرائط اور اسباب و ماٰخذ کا جامع ہونا ضروری ہے تو شارح کا تعارض ادلہ کا بطور سند کے پیش کرنا صحیح نہیں ہے لانّ تعارض الادلہ للیقتضی الجہل بالحکم کیونکہ بوقت تعارض کے کسی ایک دلیل کو ترجیح حاصل ہو جائے تو اس کے موافق حکم ثابت ہو جائے گا اگر ترجیح نہ ہو سکے تو قال الشارح فی بحث المعارضۃ فحکمہ جعل الدلیلین بمنزلۃ العدم تو جب دلیلین بمنزلہ عدم ہو گئے تو کسی اور دلیل کی تلاش کی جائے گی یا حکم بالقیاس کیا جائے گا یا کم از کم اس صورت میں توقف بھی ایک حکم ہو سکتا ہے اور وجود مانع کا عذر پیش کرنا بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ مانعیۃ شی کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس کی ضد شرط ہے توجب تہیوء قریب میں اجتماع شرائط ضروری ہے تو ارتفاع موانع مندرج فی وجود جمیع الشرائط ہوگا اب جس شخص کے لئے مدت حیات زوال مانع نہیں ہو سکا تو اس کو متصف بالتہیوء القریب قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ وہ مستجمع لجمیع الشرائط نہ ہوا پھر تو لازم آتا ہے کہ ایسے شخص کو فقیہ نہ کہا جائے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ کہا جاتا ہے کما لم یدر ابو حنیفۃ مدۃ عمرہ حکم الدھر فی لا اکلمہ دھرًا اور شارح کا عذر بمعارضۃ الوہم العقل والا بھی درست نہیں ہے۔ کیونکہ جو صاحبِ ملکہ راسخہ ہے اور تمام شرائط اجتہاد کا جامع ہے وہ علی الدوام والاستمرار معارضہ وہم میں ایسا مبتلا نہیں رہ سکتا کہ اس کا عقل ہمیشہ مغلوب ہو جائے اور وہم غالب رہے اور ایسا کثیر الوہم انسان اجتہاد کر ہی نہیں سکتا۔ اور اسی طرح مشاکلۃ الحق بالباطل کا عذر بھی درست نہیں ہے کیونکہ اجتماع ماٰخذ و اسباب شرائط کے تحت یہ ذکر کیا گیا ہے کہ جمیع علوم ضروریہ میں مہارت کے ساتھ تیقظ خاطر اور معرفۃ باسرار احکام الشریعت اسے حاصل ہو تو پھر ایسے شخص کے لئے یہ مشاکلہ ہمیشہ نہیں رہ سکتا جس کی وجہ سے مدۃ العمر تک حکم معلوم نہ ہو سکے یا مبتلا فی الخطاء ہے۔

ولا نسلم ان شیئا من الاحکام الخ یہ مصنفؒ کے قول ربما یکون مما لیس للاجتہاد فیہ مساغ پر رد کر رہا ہے خلاصہ رد کا یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ احکام جن میں نص اور اجماع وارد نہیں ان میں سے ایسے احکام بھی ہوتے ہیں کہ ان کے اندر اجتہاد کی مساغ اور گنجائش نہ ہو ہماری اس بات پر حدیث معاذ رضی اللہ عنہ دال ہے جب اس نے نص نہ ہونے کی صورت میں کہا تھا اعتمد علی رایی

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ تو نہیں فرمایا تھا کہ فان لم یکن محلاً للاجتہاد تو اس سے معلوم ہوا کہ نص اور اجماع نہ ہونے کی صورت میں ہر حکم محل اجتہاد ہو سکتا ہے۔ قیل فی جوابہ حدیث معاذ رضی اللہ عنہ لایدل علیٰ ذٰلک لجواز ان یکون عدم قولہ علیہ السلام فان لم یکن للاجتہاد مساغ بناءً علیٰ ظہور مراجعۃ الیہ علیہ السلام فیما لامساغ فیہ للاجتہاد۔

ولا نسلم ان لا دلالۃ للفظ العلم الخ مصنفؒ نے لفظ علم سے تہیؤ مخصوص مراد لینے پر جو اعتراض کیا تھا اذلا دلالۃ للفظ علیہ اصلاً کہ لفظ علم تہیؤ مخصوص پر دلالت نہیں کرتا شارح اسی کا رد کر رہا ہے کہ لانسلم ان لادلالۃ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ لفظ علم تہیؤ مخصوص پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ تہیؤ سے مراد ملکہ ہے جس کے ساتھ جزئیات احکام کے ادراک پر قدرت حاصل ہو جاتی ہے اور اطلاق علم اس ملکہ پر عرف میں شائع ذائع ہے جیسے علم کی تعریف و معرفت میں علم کذا و کذا کہا جاتا ہے تو محققین کے نزدیک یہی ملکہ مراد ہے جیسے صناعۃ بھی کہا جاتا ہے اور علم بمعنی نفس ادراک مراد نہیں ہوتا اور اسی طرح جو کہا جاتا العلم کالحیوٰۃ تو اس میں وجہ شبہ کو نہا جہتی ادراک ہے یعنی جیسے حیوٰۃ ذریعہ اور سبب ادراک ہے اسی طرح علم بھی جہۃ اور ذریعہ ادراک ہے تو اس تشبیہ میں علم سے مراد ملکہ ہے نہ کہ نفس ادراک کیونکہ جہۃ ادراک تو ملکہ ہی ہو سکتا ہے نہ نفس ادراک۔ شارح کے اس رد کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اطلاق علم علی الملکہ اس وقت شائع ذائع ہے جب لفظ علم مطلق بولا جائے اور اس کا متعلق یعنی معلوم نہ مذکور ہو نہ مقدر جب لفظ علم کے ساتھ متعلق مذکور ہو یا مقدر تو اس وقت صرف معنی ادراک علی التعیین مراد ہوتا ہے اور ملکہ مراد نہیں ہوتا اور یہاں تعریف فقہ میں علم بالاحکام کہا گیا ہے اور علم کا متعلق احکام مذکور ہے اس لئے یہاں صرف ادراک مراد ہو سکتا ہے ملکہ مراد نہیں ہو سکتا۔ العلم کالحیوٰۃ کی تشبیہ میں چونکہ علم مطلق مذکور ہے اس لئے یہاں ملکہ مراد ہو سکتا ہے۔ تعریف فقہ میں لفظ علم مطلق نہیں ہے بلکہ مقید بالمتعلق ہے اس لئے ملکہ مراد لینا صحیح نہیں ہوگا اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ العلم کالحیوٰۃ میں علم سے مراد ملکہ نہیں ہے بلکہ اصول و قواعد مراد ہیں کیونکہ یہ بھی ذریعہ اور جہۃ ادراک ہیں جیسے حیوٰۃ جہۃ ادراک ہے لہٰذا شارح کا اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے علاوہ ازیں جو تعریف فقہ میں من ادلتہا التفصیلیہ کی قید لگائی گئی یہ بھی متعین کرتی ہے یہاں علم سے مراد ادراک ہے ملکہ نہیں۔ ہے کیونکہ یہ تصریح کی گئی ہے کہ من ادلتہا کا تعلق علم سے ہے تو جو علم بالشئی دلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ادراک بالشئی ہے نہ کہ ملکہ بالشئی لہٰذا مصنفؒ کی

رائے بالکل صحیح ہے کہ اس مقام پر لا دلالۃ للفظ العلم علی التھیوء المخصوص اصلا اور شارح نے جتنا اعتراضات کئے ہیں وہ ساقط ہیں۔

قال المصنف فی التوضیح بل ھو العلم بکل الاحکام الشرعیۃ العملیۃ التی قد ظھر نزول الوحی بھا الخ مصنف نے اپنی طرف سے یہ تعریف فقہ کی پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ پر اجماع علم کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوچکا ہو اور جن احکام شرعیہ پر اجماع منعقد ہوچکا ہو ان تمام کا علم جو حاصل ادلہ تفصیلیہ سے ہو ایسے علم کو فقہ کہا جاتا ہے بشرطیکہ احکام کا ادلہ سے صحیح استنباط کرنے کا ملکہ بھی ہو یا فروع قیاسیہ کے استنباط من الاحکام المنصوصہ کا ملکہ ہو۔ فالمعتبر ان یعلم یعنی ان جمیع احکام سے مراد وہ ہیں جو بوقت ظہور وحی کے جمیع ہوں یعنی چونکہ وحی تو تدریجاً وقتاً فوقتاً نازل ہوتی رہی ہے تو جس وقت ان اوقات مختلفہ میں جتنا جمیع ہوتے گئے ان کا علم حاصل ہو۔ فالصحابۃ رضی اللہ عنھم الخ یعنی صحابہ بوقت نزول وحی کے فقہاء تھے اگرچہ بعض احکام بعد میں نازل ہوئے تو اس نزول بعدیہ سے پہلے جتنا احکام نازل ہوچکے تھے ان کا جاننا ضروری ہے اور بعد میں جو نازل ہوتے رہے ان کے ظہور کے بعد ان کا جاننا ضروری ہوگا۔ ثم ما لم یظھر یہ ظہر نزول الوحی بھا کی قید کا فائدہ پیش کر رہا ہے یعنی جب تک نزول وحی کا ظہور نہ ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے۔ اور ظہور وحی سے قبل فقیہ کو علم بالاحکام النازلہ ہونا یہ ان کی فقاہت پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ والصحابۃ لعربیتھم یہ ملکہ استنباط کی قید کا فائدہ ہے یعنی صحابہ چونکہ عربی اللسان تھے اس وجہ سے احکام نازلہ کا انہیں بوجہ عربی دان ہونے کے علم ہو جاتا تھا لیکن پھر بھی ہر صحابی کو فقیہ نہیں کہا گیا بلکہ صرف مستنبطین کو کہا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ فقیہ کے لئے علم بالاحکام کے ساتھ ملکہ استنباط بھی ضروری ہے۔ وعلم المسائل الاجماعیہ بشرط یعنی فقیہ کے لئے مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی ضروری شرط ہے لیکن چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجماع تھا ہی نہیں اس لئے اس دور کے فقہاء کے لئے ان مسائل کا جاننا نہ ہوسکتا ہے اور نہ مشروط ہے۔

لا المسائل القیاسیۃ یعنی فقیہ کی فقاہت کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں ہے بلکہ استنباط صحیح کی شرط ہے کیونکہ مسائل قیاسیہ کو فقاہت فقیہ کا نتیجہ ہے جو فقاہت پر موقوف ہے اگر فقاہت ان مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہو تو پھر دور آجائے گا جو کہ باطل ہے البتہ ملکہ استنباط صحیح کا شرط ہے وہ یہ کہ استنباط صحیح کے لئے جتنا ضروری شرائط ہیں ان کے ساتھ مقرون ہو۔

قال الشارح فی التلویح قولہ بل ھو العلم۔ تعریف مخترع یعنی مصنفؒ نے یہ تعریف اپنی طرف سے اختراع کی ہے۔ بحیث ینضبط یعنی چونکہ مصنفؒ نے شوافع کی تعریف پر اعتراض کیا تھا کہ اس کے اندر تعیین مراد نہیں ہے جس کے ساتھ اس کی معلومات منضبط ہوسکیں اس لئے مصنفؒ نے ایسی تعریف اختیار کی جس کے ساتھ معلومات منضبط ہوجائیں تو وہ کل احکام مراد لئے جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوا اور وہ جن پر اجماع منعقد ہوچکا ہو البتہ ملکہ استنباط کی شرط کردی اور کل احکام مراد لے کر بعض کو اخراج کردیا کہ علم بالبعض کو فقہ نہیں کہا جاتا۔

الا انہ یدل یعنی یہ تعریف اس پر دال ہے کہ جب ایک یا دو احکام کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوا ہے اس کے علم مع الملکہ کو فقہ نہیں کہا جائے گا باوجود اس کے کہ اس وقت کل احکام یہی ہیں اور جب تین احکام کو مان لے گا تو اس وقت اس کا نام فقیہ ہوگا۔ اور وجہ اعتراض یہ ہے کہ لفظ احکام جمع ہے اور جمع کے افراد کم از کم تین ہوتے ہیں۔ شارح کا یہ اعتراض صرف فرض محض پر مبنی ہے جو عادۃً ممتنع ہے کیونکہ ملکہ جزئیات احکام کے ادراک مرۃ بعد اخری سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ ایک اور دو حکم سے اور مصنفؒ کی یہ تعریف بلحاظ افراد واقعہ اور ثابتہ کے لحاظ سے یا ایسے افراد کے لحاظ سے جو ممکنۃ الوقوع ہوں اور شارح نے جو اعتراض کیا ہے یہ صرف افراد فرضیہ ممتنعہ کے لحاظ سے ہے آخر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک حکم یا دو حکم کے علم سے ملکہ حاصل ہوجائے۔

قید نزول الوحی بالظھور الخ یعنی نزول وحی کے ساتھ ظہور کی قید کی ہے اس کے ساتھ احتراز کرنا چاہتا ہے ایسی صورت سے جب کہ ایک حکم کے ساتھ نزول وحی تو ہوچکی ہے۔

ولم یبلغ بعد یعنی مجتہد تک وہ نہیں پہونچی تو اس کی فقاہتہ کے لئے ایسے حکم کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اس وقت مجتہد اس حکم میں اجتہاد کرسکتا ہے پھر اس کے بعد اس حکم کی وحی جب اس تک پہونچیگی تو اگر اس کا اجتہاد اس کے موافق تھا تو فبہا ورنہ اس کے لئے اس اجتہاد سے رجوع الی النص واجب ہے۔ مع ملکۃ الاستنباط ای العلم بما ذکر یعنی فقاہتہ کے لئے احکام مذکورہ کے علم کے ساتھ ملکۃ الاستنباط کا ہونا شرط ہے چونکہ لفظ الاستنباط میں الف لام عوض مضاف الیہ کے ہے اور مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں ایک فروع قیاسیہ کا اس وقت منہا کی ضمیر مجرور راجع الی الاحکام ہوگی معنیٰ یہ ہوگا کہ فروع قیاسیہ کو احکام منصوصہ سے استنباط کرسکے۔ اور دوسرا احتمال یہ

ہے کہ مضاف الیہ احکام ہوں تو اس وقت منہا کی ضمیر راجع الی الادلۃ ہوگا معنیٰ یہ ہوگا کہ استنباط احکام از ادلہ کرسکے تو جو علم بالحکم سماع نص سے صرف اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ سامع کو علم باللغۃ ہے اور اس کو نظر و استدلال پر قدرت حاصل نہیں ہے تو ایسے علم کو فقہ شمار نہیں کیا جاتا۔

والاول اوجہ کیونکہ تمکن علی الفقاہۃ اسی سے حاصل ہوتا ہے کہ فروع قیاسیہ کا استنباط تعمیم علل کے ساتھ احکام منصوصہ سے کرلے پھر چونکہ لا المسائل القیاسیہ کے ساتھ تحقق فقاہۃ کے لئے مسائل قیاسیہ کو غیر ضروری بلکہ مفسد قرار دے کر انہیں خارج قرار دیا تو اس کے عوض ملکہ استنباط کی شرط کا اضافہ کردیا تو مراد استنباط الفروع القیاسیہ من الاحکام ہوگی لا استنباط الاحکام من الادلۃ۔ لا المسائل القیاسیۃ یعنی فقہ کی تعریف میں علم بالمسائل القیاسیہ شرط نہیں ہے کیونکہ یہ فقیہ کی فقاہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں چونکہ مسائل قیاسیہ فروع ہوتے ہیں جن کا استنباط اجتہاد کے ساتھ ہوتا ہے تو ان کا علم شخص کے فقیہ ہونے پر موقوف ہے اگر فقاہت ان مسائل پر موقوف ہوجائے تو دور لازم آجائے گا اس لئے فقہ کی تعریف میں علم بالمسائل القیاسیہ مشروط نہیں ہے۔ فان قیل خلاصۂ سوال یہ کہ لزوم دور اول اول قائس کے لحاظ سے تو ہوسکتا ہے کہ مسائل قیاسیہ اس کی فقاہت کا نتیجہ ہیں اگر اس کی فقاہت کو ان مسائل کے علم پر موقوف کیا جائے تو دور لازم آئے گا لیکن بعد میں جو قائسین آتے ہیں ان کے لئے مسائل قیاسیہ جو قائس سابق نے استنباط کئے ہیں ان کا علم شرط کردیا جائے تو دور لازم نہیں آتا۔

قلنا لا یجوز حاصل جواب یہ ہے کہ مجتہد کے لئے تقلید جائز نہیں لہٰذا مجتہد لاحق اپنے سے سابق مجتہد کے مسائل قیاسیہ کی تصدیق نہیں کرسکتا بلکہ اس کے لئے لازم ہے کہ ان مسائل قیاسیہ میں خود اجتہاد کرے اور اس کے مطابق عمل کرے اب اگر مجتہد لاحق کے لئے ان مسائل قیاسیہ کا علم شرط کیا جائے تو دور لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں یہ مسائل مجتہد لاحق کی فقاہۃ کا نتیجہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے اجتہاد سے حاصل شدہ ہیں۔ نعم یشترط الخ یعنی مجتہد لاحق کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجتہدین سابقین کے مسائل قیاسیہ کی معرفۃ حاصل کرے جواز قبیلہ علم تصوری ہے تاکہ کہیں مخالفۃ اجماع کا ارتکاب نہ ہوجائے۔ فان قیل المسائل القیاسیۃ الخ اس اعتراض کی بنا اس پر ہے کہ قیاس مظہر احکام ہوتا ہے مثبت احکام نہیں ہوتا بلکہ مثبت احکام وہ نصوص ہوتی ہیں جو بدرجہ مقیس علیہ ہیں قیاس صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ نصوص ان مسائل قیاسیہ کو شامل ہیں تو اس صورت میں مسائل قیاسیہ ماظہر بھا نزول الوحی کا درج ہوگئے چونکہ مجتہد کے لئے ماظہر

بہا نزول الوحی کا علم ضروری ہے لہٰذا ان مسائل قیاسیہ کا علم جو مجتہد سابق نے استنباط کئے ہیں مجتہد لاحق کے لئے ضروری ہے۔ قلنا نزول الوحی یہ اس اعتراض کا جواب اول ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ان مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی صرف مجتہد سابق کے لئے ظاہر ہوئی ہے لا فی الواقع کیونکہ نفس الامر کے لحاظ سے مجتہد کا مصیب ہونا یقینی نہیں ہے لہٰذا ہو سکتا ہے کہ مجتہد سابق ان مسائل میں مخطی ہو تو فی الواقع یہ مسائل ماظہر بہا نزول الوحی میں درج نہ ہوئے۔ ولا عند المجتہد الثانی اور مجتہد ثانی کے لئے بھی ان مسائل کے ساتھ نزول وحی ظاہر نہیں ہوا کیونکہ اس کے لئے لازم ہے کہ اپنے اجتہاد پر اعتماد کرے نہ کہ اجتہاد سابق پر لہٰذا مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل کی تصدیق و تقلید کرنا لازم نہیں ہے۔

ویمکن ان یراد یہ دوسرا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مجتہد کے لئے ماظہر بہا نزول الوحی کا علم ضروری ہے بشرطیکہ ظہور نزول بتوسط قیاس نہ ہو چونکہ مسائل قیاسیہ کے ساتھ نزول وحی کا ظہور بواسطہ القیاس ہوا ہے اس لئے مجتہد ثانی کے لئے ان مسائل کا علم ضروری نہیں ہے۔

ثم ههنا ابحاث یہاں سے شارح نے حسبِ عادت مصنفؒ پر سلسلۂ اعتراضات شروع کر دیا ہے۔ الاول ان المقصود الخ یہ اعتراض اوّل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مقصود من التعریف یہ تھا کہ فقہ جو مصطلح بین القوم ہے اس کی تعریف کی جاتی اور مصنفؒ نے جو تعریف کی ہے یہ فقہ اصطلاحی کی نہیں ہو سکتی کیونکہ وهو عندهم اسم لعلم مخصوص یعنی عند القوم فقہ اصطلاحی ایک علم مخصوص اور معین کا نام ہے جیسے باقی علوم کہ وہ بھی علم مخصوص و معین کا نام ہیں۔ وعلی ماذکره المصنف اور مصنفؒ نے جو تعریف ذکر کی ہے اس لحاظ سے فقہ ایک مفہوم کلی کا اسم ہے جو ایام واعصار کے لحاظ سے بدلتا رہے گا اور دن بدن بڑھتا چلا جائے گا۔ الی انقراض زمن النبی علیہ السلام کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں احکام کے ساتھ نزول وحی یومًا فیومًا ہوتی رہتی تھی تو اس کے مطابق علم فقہ یوما فیوما تزاید اختیار کرتا چلا جائے گا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انعقاد اجماعات کے لحاظ سے زیادتی قبول کرتا رہے گا۔ وایضا ینتقص بحسب النواسخ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ نسخ احکام واقع ہوتا تھا تو ایک لحاظ سے تزدید اور پھر نواسخ کے لحاظ انتقاص ہوگا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اگر اجماع خبر واحد کے خلاف ہو جائے تو یہ خبر واحد منسوخ ہو جائے گی تو اس کے نسخ کے ساتھ انتقاص واقع ہو جائے گا بہر حال مصنف کی حسب تعریف فقہ کوئی علم مخصوص اور معین نہیں رہتا حالانکہ

وہ علم مخصوص اور معین ہے۔

جواب از اعتراض اول :۔ شارح نے جو یہ کہا ہے کہ اسمؒ لعلمِ مخصوص اس سے کیا مراد اگر مراد شارح تعیین شخصی ہے جو عدد معین من الاحکام میں محصور ہو جو قابل زیادۃ نہ ہوں تو یہ مراد صحیح نہیں ہے کیونکہ تمام علوم مدوّنہ علم کلی ہیں جو تلاحق افکار کے ساتھ حیناً فحیناً قابلِ زیادۃ ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اسماءِ علوم کو اعلام جنسیہ کہا جاتا ہے علم شخصی نہیں کہا جاتا اگر تعیین سے مراد تعیین نوعی ہے یعنی ایک موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جس کی بنا پر وہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو جاتا ہے تو اس قسم کی تعیین تبدل بحسب الاعصار والایام کے منافی نہیں ہے بلکہ اس کے اندر زیادۃ و نقص ہو سکتا ہے آخر وہ صحابہ جو بالاتفاق فقیہ ہیں ان کے علوم بحسب نزول الاحکام یوماً فیوماً زیادہ ہوتے رہتے تھے اور جب کوئی مسئلہ منسوخ ہو جاتا تو کمی واقع ہو جاتی تھی بہرحال زیادۃ و نقص تعیین نوعی کے منافی نہیں ہے علاوہ ازیں نسخ کی صورت میں علم بالناسخ والمنسوخ مجتہد فقیہ کے لئے ضروری ہے تو اس صورت میں نقص فی العلم واقع نہیں ہوگا اور زیادۃ فی العلوم تو ہوتی رہتی ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

الثانی ان التعریف الخ یہ دوسرا اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ یہ تعریف فقہِ صحابہ پر صادق نہیں آتی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجماع کا وجود ہی نہیں تھا حالانکہ مصنفؒ نے علم بالاحکام التی انعقد علیہ الاجماع کو ضروری قرار دیا ہے لہٰذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں جو صحابہ فقیہ تھے ان کی فقہ پر یہ تعریف صادق نہیں آئے گی۔ کانہ اراد گویا کہ مصنف کی مراد یہ ہوگی کہ فقہ صرف علم بماظہر بہ نزول الوحی کا نام ہے اگر اجماع نہ ہو اور اگر اجماع ہو تو پھر علم بماظہر بہ نزول الوحی اور بما انعقد علیہ الاجماع کا نام فقہ ہوگا اور اس قسم کی تشکیکات تعریفات میں بعید ہیں۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہی مفہوم ہے کما صرح بہ فی التوضیح ولا بُعد فی التعریف بمثل ہذا کیونکہ یہ امر مشہور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صحابہ کے اندر فقہ اور اجتہاد موجود تھا حالانکہ اس وقت اجماع کا وجود نہیں تھا تو اس سے واضح ہو جاتا ہے مراد یہی ہے کہ علم بما انعقد علیہ الاجماع اس وقت ضروری ہے جب اجماع موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو اس کا علم شرط نہیں ہے اس شہرت کی وجہ سے اس مراد میں کوئی بُعد نہیں ہے علاوہ ازیں مصنف کا قول والتی انعقد علیہ الاجماع سے مراد ہے والتی انعقد علیہ الاجماع عند تحققہ تو اب مفہوم تعریف یہ ہوگا کہ فقہ علم ہے بماظہر بہ نزول الوحی کا دراً نحالیکہ وہ مقرون ہو علم بالاحکام التی انعقد علیہ الاجماع

کے ساتھ علی تقدیر تحقق الاجماع تو اس وقت یہ تعریف فقہ صحابہ پر صادق آجائے گی۔

الثالث یہ تیسرا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ اس تعریف مصنف کے لحاظ سے علم بالاحکام القیاسیہ خارج از فقہ ہوجائے گا حالانکہ عندالعلماء یہی فقہ کے معظم مسائل ہیں۔ الا ان یقال سے شارح نے اس اعتراض کے جواب دینے کی کوشش کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہ مسائل اس مجتہد کے نزدیک فقہ ہیں جس کا اجتہاد ان مسائل تک پہنچا ہے یہ علی الاطلاق فقہ نہیں ہیں تو اس وقت یہ لازم آئے گا کہ ہر مجتہد کی فقہ الگ الگ ہوجائے گی جواب اس کا یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ چونکہ مجتہد کی فقاہت اور اجتہاد کا نتیجہ ہیں لہٰذا یہ مسائل داخل فی الفقہ الحقیقی نہیں ہوسکتے بلکہ ان کا خروج عن الفقہ ضروری ہے ورنہ تو دور لازم آئے گا کما مر۔ البتہ جب علم فقہ مدون ومبوب ہوا تو اس فقہ مدوّنہ میں اسے درج کر دیا گیا چونکہ عوام الناس اپنے اعمال تکلیفیہ میں ان کی طرف ایسے محتاج تھے جیسے مسائل فقہیہ حقیقیہ کی طرف محتاج تھے۔ خلاصہ یہ کہ فقہ حقیقی سے خارج ہیں اور فقہ مدونہ میں داخل ہیں اور فقہ مدونہ ہر مجتہد کی الگ الگ ہونے میں کوئی قباحت نہیں ہے جیسے فقہ حنفی فقہ شافعی اور مالکی سے الگ ہے اور اسی طرح ائمہ اربعہ کی فقہ الگ الگ ہے اس میں کوئی قباحت متصور نہیں ہوتی۔

الرابع انہ ان ارید الخ یہ چوتھا اعتراض ہے اور اس کا منشا ظہور بہ نزول الوحی کا لفظ ہے کہ ظہور سے کیا مراد ہے اگر اس سے مراد ظہور فی الجملہ ہے یعنی علی البعض تو پھر بہت سے فقہاء صحابہ ان احکام کو نہیں جانتے تھے جن کے ساتھ نزول الوحی فی الجملہ یعنی علی بعض الصحابہ ظاہر ہوچکی تھی جیسے کہ صحابہ نے بہت سے مسائل میں ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی طرف رجوع کیا اور انہوں نے ان مسائل کو حل فرما دیا تو کیا ان صحابہ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا جو ان مسائل کو نہ جانتے تھے حالانکہ وہ بالاتفاق فقیہ تھے اور اگر ظہور وحی سے مراد ظہور علی الاعم والاغلب ہے یعنی اکثر افراد صحابہ پر اس کا ظہور مراد ہے۔ فھو غیر مضبوط یعنی اکثر کی کوئی تعداد تحت الضبط نہیں آسکتی کیونکہ رواۃ کثیر التعداد ہیں جو اپنے اسفار واشغال میں متفرق رہتے تھے پھر اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے تو وہ حکم جو مروی علی طریقۃ الاحاد ہے وہ فقہ میں شمار نہ ہو جب تک کہ شائع ذائع ہو کر ظاہر علی الاکثر نہ ہو۔

شارح کا یہ اعتراض رابع تو بالکل فضول ہے کیونکہ ظہور وحی سے مراد ظہور للمجتہد نفسہ ہے لیکن لابتوسط القیاس اور ظہور وحی سے مراد نہ ظہور فی الجملہ ہے نہ ظہور علی الاعم الاغلب ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ جو مجتہد اور فقیہ ہے اس پر اس کا ظہور ہوجائے۔ مراد تو یہ واضح تھی معلوم

نہیں کہ شارح پر کیسے مخفی ہوگئی۔ بالجملۃ ھذا التعریف لایخلو عن الاشکال والاختلال الخ
فظہر من جمیع ما ذکرنا من المقال ان ھذا التعریف خالٍ عن الاشکال والاختلال والشارح اظہر
عادتہ علی خلاف المصنف فی ہذا المقال۔

قال المصنف فی التوضیح وما قیل ان الفقہ ظنی الخ خلاصۂ سوال یہ کہ فقہ کی دار و مدار
چونکہ اجتہاد و قیاس پر ہے لہٰذا یہ ایک ظنی امر ہے قطعی نہیں ہے تو اس پر لفظ علم کیوں اطلاق
کیا گیا ہے جب کہ علم کا اطلاق صرف قطعیات پر ہوتا ہے فجوابہ اولاً انہ مقطوع خلاصہ
جواب یہ کہ ہم نے حسب تعریف جس جملہ کو فقہ قرار دیا ہے وہ قطعی ہے کیونکہ مصنف کی حسب
تعریف وہ جملہ احکام جن کے ساتھ نزول وحی ظاہر ہوچکا ہے اور وہ جن پر اجماع منعقد ہوچکا
ہے یہ تمام احکام قطعیہ ہیں لہٰذا ان کی معرفت پر علم قطعی کا اطلاق کرنا صحیح ہے وثانیاً ان العلم
اس جواب ثانی کا حاصل یہ ہے کہ اطلاق علم میں تعمیم ہے کہ اس کا اطلاق جیسے قطعیات پر ہوتا ہے
اسی طرح ظنیات پر بھی اطلاق علم ہوتا ہے جیسے علم طب ظنی ہونے کے باوجود اس پر اطلاق علم
کیا گیا ہے اسی طرح فقہ اگرچہ ظنی ہے لیکن اطلاق علم اس پر صحیح ہے۔ ثالثاً ان الشارع یہ جواب
ثالث ہے حاصل یہ کہ شارع نے چونکہ احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کرلیا ہے تو گویا کہ شارع نے
یوں فرمایا ہے کہ کلما غلب ظن المجتہد بالحکم یثبت الحکم یعنی جب کسی حکم کے متعلق مجتہد کو غلبۂ ظن
حاصل ہوجائے تو وہ حکم ثابت ہوجائے گا تو جب اس قسم کا حکم عندالشارع ثابت ہوا تو یہ ثبوت
حکم قطعی ہوجائے گا اب یوں ہوا کہ کلما وجد غلبۃ ظن المجتہد یکون ثبوت الحکم مقطوعیۃ تو ثبوت
حکم قطعی ہوا البتہ اس حکم تک طریق وصول میں ظن ہوا لیکن جب حکم تک پہنچ گیا تو حکم قطعی ہوجائے
گا جیسے ایک مظنون راستہ پر چل کر مطلوب تک پہنچ جائے تو مطلوب تک پہنچنا قطعی ہے اگرچہ راستۂ
وصول ظنی تھا اور یہ جواب بالکل صحیح ہے اگر ہر مجتہد کو مصیب مانا جائے۔

واما عند من لا یقول بہ اور جو شخص ہر مجتہد کا مصیب ہونا تسلیم نہیں کرتا بلکہ
جب مجتہدین کا اختلاف ہو تو مصیب صرف ایک ہوتا ہے تو اس کے نزدیک اس جواب کا حاصل
یہ ہوگا کہ کلما غلب ظن المجتہد یثبت الحکم کا معنیٰ ہوگا یجب علیہ العمل یعنی ثبوت حکم سے مراد ہوا
کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے یا یہ مراد ہوگی کہ یثبت الحکم بالنظر الی الدلیل یعنی دلیل کے لحاظ سے ثابت
ہے اگرچہ نفس الامر میں اور علم اللہ تعالیٰ میں یہ ثابت نہیں ہے تاہم بھی جب واجب العمل ہوا یا ثابت
بالنظر الی الدلیل ہوا تو بھی ثبوت اس کا یقینی ہوجائے لہٰذا علم کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فجوابہ اولا مشعر الخ یعنی مصنفؒ کے جواب اول سے معلوم ہوتا ہے کہ جن احکام کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے وہ خارج از فقہ ہیں کیونکہ وہ یقیناً ظنی ہیں جواب اول کے ساتھ صرف اس جملہ کو درج فقہ کیا گیا ہے جو مقطوع ہیں کہا جاتا ہے کہ اس اشعار میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ جن احکام کے اندر نزول وحی قیاس کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے یہ تو وہی مسائل قیاسیہ ہیں اور مسائل قیاسیہ تو خارج از فقہ ہیں کما سبق البتہ وہ قیاس جس کے اندر علتِ حکم ثابت بالنص ہے وہ قطعی ہوگا اور داخل فی الفقہ رہے گا۔ ثم ما ورد بہ النص الخ جواب اوّل کی دوسری کمزوری کی طرف اشارہ ہے یعنی وہ حکم جس کے ساتھ نص وارد ہوتی ہے یا اجماع وہ بھی اس وقت قطعی ہو سکتا ہے جب کہ ان کا ثبوت قطعی ہو حالانکہ یہ امر یقینی ہے کہ جو احکام ان نصوص کے ساتھ ثابت ہیں جو بصورت اخبار الاحاد ہیں وہ ظنیہ ہیں یہ بھی خارج از فقہ ہو جائیں گے۔ قیل فی دفعہ ان النص والاجماع یفید ان القطع وان کانا قد لایفیدانہ لعارض اور ہماری کلام نص اور اجماع میں ہے مع قطع النظر عن العوارض تو اس وقت جب کہ عارض سے قطع نظر ہے تو نص اور اجماع فی حد ذاتہما مفید قطع ہیں لہٰذا یہ خارج از فقہ نہیں ہوں گے بلکہ داخل فی الفقہ رہیں گے۔

قولہ وثالثا ھو الذی ذکر فی المحصول الخ حاصل اس کا یہ ہے کہ جس حکم کو مظنون خیال کیا جاتا ہے درحقیقت یہ حکم مظنون نہیں بلکہ یہ حکم مقطوع اور یقینی ہے والظن فی طریقہ یعنی جس راستہ سے مجتہد اس حکم تک پہنچتا ہے وہ راستہ اور طریق ظنی ہے یعنی مجتہد اپنے غلبہ ظن کی بنا پر اس حکم تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور جب وصول الی الحکم ہو جاتا ہے تو یہ حکم قطعاً ثابت ہوتا ہے طریق اور راستہ کا مظنون ہونا اس حکم کو مظنون نہیں کر سکتا جیسے کوئی شخص ایک مقام تک پہنچنے کے لئے اپنے غلبۂ ظن کی بنیاد راستہ اختیار کرتا ہے اور اس راستہ سے مقام مطلوب تک پہنچ جاتا ہے تو یہ وصول الی المقام المقصود قطعی ہے اگرچہ راستہ جو اختیار کیا تھا وہ ظنی تھا تقریرہ انہ لما دل الخ توضیح اور تقریر اس کی یوں ہے کہ اجماع امت اس پر دال ہے کہ جس حکم کے متعلق غلبۂ ظن حاصل ہو جائے اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہے جیسے قاضی کو جب شاہدین کی شہادت سے مدعی کے صدق کا غلبۂ ظن حاصل ہو جاتا ہے تو شرعاً اس کے مطابق فیصلہ دینا واجب ہو جاتا ہے اور اخبار احاد بھی اس بارہ میں بالکثرۃ واقع ہیں یہاں تک کہ معنیً درجۂ متواتر تک پہنچ چکی ہیں یہی مراد ہے غلبۂ ظن کے معتبر عند الشارع ہونے

کی تو گویا کہ شارع سے نص قطعی ہوتی کہ جس حکم کے متعلق مجتہد کو غلبۂ ظن حاصل ہو جائے وہ حکم ثابت ہوتا ہے فی علم اللہ تعالیٰ توجو حکم مظنون عند المجتہد تھا اس کا ثبوت قطعی ہو جائے گا تو ایسے حکم کے ادراک پر اطلاق علم صحیح ہے لہٰذا احکام فقہیہ کے ادراک کو علم کہنا صحیح ہے۔
ھذا علی تقدیر تصویب کل مجتہد یعنی جب ہر مجتہد کو علی الصواب تسلیم کیا جائے تو یہ جواب اسی صورت میں ہے فان قیل خلاصۂ سوال یہ کہ مظنون وہ ہوتا ہے جس کے اندر احتمال نقیض ہوتا ہے اور معلوم اس کو کہتے ہیں کہ جو محتمل نقیض نہیں ہوتا اور یہ دونوں آپس میں متنافیان ہیں توجو حکم مظنون تھا تو اس پر اطلاق معلوم کیسے صحیح ہو گا۔

قلنا حاصل جواب یہ کہ تھا تو مظنون لیکن اس قیاس اور برہان کی وجہ سے معلوم اور مقطوع ہو جائے گا اور وہ قیاس برہان یہ ہے۔ قد علم کونہ مظنونا للمجتہد و کل ما علم کونہ مظنونا للمجتہد علم کونہ ثابتا فی نفس الامر قطعا۔ تو حد اوسط حذف کرنے کے بعد نتیجہ یہ ہو گا علم کون الحکم ثابتا فی نفس الامر قطعا اور یہ جواب مبنی ہے اس پر کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے۔

واما علی تقدیر ان المصیب واحد یعنی اس صورت پر کہ مصیب بصورت اختلاف مجتہد واحد ہو تو پھر حاصل جواب یہ ہو گا کہ نص قطعی یعنی اجماع اور اخبار الاحاد متواتر المعنی سے ثابت ہو چکا ہے کہ ہر حکم جس پر مجتہد کو غلبۂ ظن حاصل ہو وہ واجب العمل ہوتا ہے یا یوں کہیئے کہ وہ ثابت بالنظر الی الدلیل ہوتا ہے اگرچہ اس کا ثبوت فی علم اللہ تعالیٰ نہ ہو تو اس صورت میں اس پر وجوب عمل یا ثبوت بالنظر الی الدلیل قطعی ہو جائے گا پھر بھی اس حکم کے ادراک پر لفظ علم اطلاق کرنا صحیح ہو گا۔

لکن یلزم علی الاول اول سے مراد کل حکم غلب علی ظن المجتہد فھو واجب العمل ہے تو اس پر یہ لازم آتا ہے کہ فقہ وجوب العمل بالاحکام کے علم کو کہا جائے حالانکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ اشکال وارد ہی نہیں ہوتا کیونکہ وجوب العمل بالظن سے مراد یہ ہے کہ مجتہد پر واجب ہے کہ وہ جزم و یقین کر لے کہ ظن جس امر کے وجوب پر دال ہے وہ واجب اور جس کی حرمت پر دال ہے یقین کر لے وہ حرام ہے اسی طرح جس امر کے ندب و کراہتہ پر دال ہے یقین کر لے کہ وہ حرام ہے ہے مکروہ ہے تو یہ علم بالاحکام ہوا کیونکہ وجوب حرمت اور کراہت و ندب یہی تو احکام ہیں اور ان ہی کے علم کو فقہ کہا جاتا باقی رہا وجوب العمل تو وہ اس یقین پر متفرع ہے کیونکہ جب اس کو یقین و جزم بالاحکام حاصل ہوا تو ان کے مطابق

عمل کرنا لازم ہوجائے گا و علی الثانی ثانی سے مراد ہو ثابت بالنظر الی الدلیل ہے اس پر یہ اشکال وارد کیا کہ اس شق پر یہ لازم آتا ہے کہ جو حکم دلیل ظنی کے لحاظ سے ثابت ہوجائے اگرچہ اس کے ثبوت واقعی کا علم نہ ہو تو اسے قطعی کہا جائے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ثبوت قطعی وہ ہوتا ہے جس کے اندر واقع اور نفس الامر کے لحاظ سے عدم ثبوت کا احتمال نہ ہو اور یہاں ایسے نہیں بلکہ واقع میں عدم ثبوت کا احتمال موجود ہے۔ اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں علم بالاحکام میں علم سے مراد مقابل ظن ہے یعنی حکم قطعی خواہ مطابق واقع ہو یا نہ ہو خلاصہ یہ کہ علم و تصدیق چونکہ ظن۔ جہل۔ تقلید۔ الجزم والیقین کو شامل ہوتی ہے تو یہاں علم سے مراد بمقابل ظن ہے اور ظن کے علاوہ باقی تمام اقسام کو شامل رہے گا تو حکم قطعی مطابق واقع ہو یا نہ ہو تو یہ دونوں تحت العلم درج رہیں گے یا یوں کہا جائے کہ بالنظر الی الدلیل سے مراد دلیل مجرد نہیں ہے بلکہ مع المقدمۃ الاجماعیہ ہے یعنی کل حکم غلب علی ظن المجتہد فھو واجب العمل او ہو ثابت الخ تو اس مقدمہ اجماعیہ سے مل کر دلیل ظنی مفید قطعیۃ ہوجائے گی جیسے مشہور ہے کہ خبر واحد محفوف بالقرائن مفید قطع ہوجاتی ہے۔

و غایۃ ما امکن فی ھذا المقام انتہائی اور امکانی کوشش جو ان ظنی مسائل کو علمی مسائل قرار دینے کے لئے کی گئی ہے وہ یہ ہے جو بعض محققین نے شرح المنہاج میں ذکر کی ہے وھو ان الحکم المظنون للمجتھد یجب العمل بہ قطعا یہ صغریٰ دلیل ہے کبریٰ اس کے آگے آرہا ہے جو اس کے ساتھ مل کر منتج مطلوب ہوگا۔ للدلیل القاطع یہ اس صغریٰ کے ثابت ہونے کی دلیل ہے اور اس دلیل قاطع سے مراد اجماع اور اخبار احاد جو متواتر المعنی تھیں وہی مراد ہیں و کل حکم یجب العمل بہ قطعا علم قطعا انہ حکم اللہ تعالیٰ یہ صغریٰ ثانیہ ہے و الا لم یجب العمل بہ یہ صغریٰ ثانیہ کے ثابت ہونے کی دلیل ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب تک کسی حکم کے متعلق حکم الٰہی ہونے کا یقین نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ حکم جو واجب العمل ہو اس کے متعلق علم قطعی ہوتا ہے کہ وہ حکم الٰہی ہے۔

و کل ما علم قطعا انہ حکم اللہ تعالیٰ فھو معلوم قطعا یہ اس صغریٰ ثانیہ کا کبریٰ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس حکم کے متعلق علم قطعی ہو کہ یہ حکم الٰہی ہے وہ مظنون نہیں رہ سکتا بلکہ وہ معلوم قطعی کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے فکل ما یجب العمل بہ قطعا معلوم

قطعاً یہ صغریٰ ثانیہ اور اس کا کبریٰ ملنے کے بعد اسقاط حد اوسط کر کے یہ نتیجہ ہے اب اس نتیجہ کو صغریٰ اولیٰ کے لئے کبریٰ بنائیے حاصل یوں ہوگا الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً و کل ما یجب العمل بہ قطعاً و کل ما یجب العمل بہ قطعاً معلوم قطعاً۔ اس کا نتیجہ شارح نے ذکر کر دیا فالحکم المظنون للمجتھد معلوم قطعا یہ ہے نتیجہ مطلوبہ جو ہمارا مقصود اصلی تھا تو اس سے معلوم ہوا کہ فالفقہ علم قطعی یعنی فقہ علم قطعی ہے ظنی نہیں ہے لہٰذا اس پر لفظ علم جو قطعیات کے ساتھ مخصوص ہے اطلاق کرنا صحیح ہے والظن وسیلۃ الیہ اور ظن اس تک پہنچنے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور مطلوب جس کی طرف وصول حاصل ہو جاتا ہے وہ قطعی ہے ظنی نہیں ہے۔

وحلہ انا لا نسلم الخ اس حل سے شارح کی مراد اس امکانی کوشش کو رد کرنا مقصود ہے اور ایک مقدمہ مخصوصہ پر منع کر رہا ہے یعنی کل ما یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ اس کلیہ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ لِمَ لا یجوز الخ یعنی یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ عمل قطعاً واجب ہو جائے اس حکم پر جس کے متعلق ظن قائم ہو جائے کہ وہ حکم الٰہی ہے تو ہر حکم واجب العمل کا معلوم قطعی ہونا ثابت نہ ہوا اور بعض محققین نے جو والالم یجب العمل بہ کو اس کلیہ کے ثابت کرنے کے لئے پیش کیا تھا یہ تو عین نزاع یعنی یہ تو نزاعی دعویٰ ہے پھر اس کو بطور دلیل کے پیش کرنا مصادرۃ اور دور ہے۔ تو گویا صغریٰ ثانیہ کلیہ نہ رہا تو نتیجہ اس صورت میں جزئیہ آئے گا تو ہر مظنون مجتہد کا علیٰ سبیل الکلیۃ معلوم قطعی ہونا ثابت نہ ہوا حالانکہ مطلوب یہی کلیہ تھی۔

وان بنی ذلک الخ یہ اگر اس کی بنیاد اس پر ہو کہ ہر مظنون مجتہد قطعاً حکم الٰہی ہوتا ہے کما ھو رای البعض یعنی جیسے ان حضرات کی رائے ہے جو ہر مجتہد کی تصویب کے قائل ہیں تو یکون ذکر وجوب العمل ضائعاً لا معنی لہ اصلا کیونکہ اس وقت فقہ کو علم قطعی ثابت کرنے کے لئے یہ کافی تھا کہ انہ حکم مظنون للمجتہد و کل حکم مظنون للمجتہد علم قطعاً انہ حکم اللہ تعالیٰ قطعاً۔ درحقیقت اس تمام غایۃ ما امکن اور اس کے حل کی ضرورت ہی پیش نہیں آئی جبکہ شارح کے تمام اعتراضات کے جوابات سابقاً مذکور ہو چکے ہیں۔ فظہر مما ذکرنا من تحقیق الکلام ان لیس ما ذکر البعض غایۃ ما امکن فی ہذا المقام۔

قال المصنف فی التوضیح واصول الفقہ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس

وان کان ذا ای القیاس فرعا للثلثۃ ای للکتاب والسنۃ والاجماع لما ذکر ان اصول الفقہ یعنی چونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اصول فقہ وہ اشیاء ہیں جن پر فقہ کا ابتناء ہے ارادان

یبین یعنی اب یہ ارادہ کیا کہ بیان کرے کہ جن اشیاء پر فقہ کا ابتناء ہے وہ کونسی اشیاء ہیں حاصل یہ ہے کہ سابقاجو مذکور ہوا ہے وہ اصول فقہ کی تعریف تھی اب بیان مصادیق ہے فقال هو هذه الاربعة اور ان میں سے پہلے تین یعنی کتاب و سنت اور اجماع اصول مطلقہ یعنی کاملہ ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک مثبت احکام ہے و اما القیاس فهو اصل یعنی قیاس اصل کامل نہیں ہے بلکہ من وجہ اصل ہے کیونکہ بنسبت حکم کے اصل ہے لیکن بنسبت ثلاثہ اُوَل کے فرع ہے اذ العلة الخ کیونکہ علۃ جامعہ فی القیاس ان اصول ثلثہ کے موارد سے مستنبط ہوتی ہے تو حکم ثابت بالقیاس درحقیقت انہیں ادلہ ثلثہ سے ثابت ہوتا ہے و ایضا یہ قیاس کے اصل من وجہ ہونے کی دوسری وجہ ہے خلاصہ یہ کہ قیاس مثبت حکم نہیں ہے بلکہ مُظہر للحکم ہے مثبت حقیقتاً وہی ادلہ ثلثہ ہوتی ہیں جن سے علۃ جامعہ مستنبط ہوتی ہے۔ اما نظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمة اللواطة الخ قیاس مستنبط من الکتاب کی نظیر جیسے حرمت لواطت کو قیاس کیا گیا ہے حرمت وطی فی حالۃ الحیض پر جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ اور علۃ جامعہ یہی اذیٰ اور گندگی ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے مابین مشترک ہے۔

و اما المستنبط من السنة کی نظیر جیسے قفیز من الجص کی بیع بقفیزین من الجص کی حرمت کو قیاس کیا گیا ہے قفیز من الحنطہ کی حرمت بقفیزین من الحنطہ پر جو ثابت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الحنطة بالحنطة مثلا بمثل یدًا بید والفضل ربوا کے ساتھ بعلۃ الجنس والقدر و اما المستنبط من الاجماع اس کی نظیر میں کہا جاتا ہے قیاس الوطی الحرام علی الحلال فی حرمة المصاهرة جیسے ام مزنیۃ کی حرمت علی الزانی کو قیاس کیا جاتا ہے علی حرمة وطی ام امته التی وطیها یعنی جو شخص اپنی لونڈی مملوکہ کے ساتھ وطی کرتا ہے تو اس موطوءہ کی والدہ واطی پر حرام ہو جاتی ہے نہ اس کو بملک یمین وطی کر سکتا ہے نہ بالنکاح و الحرمة فی المقیس علیه ای فی ام اَمته الموطوءة ثابتة اجماعًا لا نص فیه بلکہ نص وارد ہے امھات النساء میں یعنی نساء منکوحات کی امہات میں نص وارد ہے و امھات نسائکم اور یہاں اپنی منکوحہ کے ساتھ اشتراط وطی بھی نہیں ہے بلکہ منکوحہ غیر مدخولہ کی والدہ بھی حرام علی الناکح ہو جاتی ہے۔ قال الشارح فی التلویح قوله و اصول الفقه ما سبق کان بیان مفهوم اصول الفقه یعنی ماسبق میں اصول فقہ کے مفہوم کا بیان تھا اور یہاں سے اس کے ماصدق علیہ کا بیان ہے

یعنی بیان مصادیق جو کہ بحکم استقرار منحصر فی الاربعۃ ہیں۔ وجہ ضبطہ یہ دلیل حصر ہے حاصل یہ ہے کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی شق اوّل پر وحی اگر متلو ہو تو وہ کتاب اللہ ہے ورنہ تو وہ سنت ہے۔

والثانی یعنی غیر وحی اگر کسی عصر وزمان میں کل امت کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس او ان الدلیل الخ یہ دوسری وجہ حصر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل ہماری طرف یا تو ازجانب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام پہنچے گی یا نہ پہلی شق پر اگر اس کی نظم وعبارت کے ساتھ تعلق اعجاز ہو یعنی اس کی نظم معجز ہو جس کی مثل پیش کرنے سے جمیع انسان عاجز ہوں تو وہ کتاب اللہ ہے اگر اس کی نظم معجز نہ ہو تو وہ سنت ہے والثانی یعنی جو دلیل ازجانب رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نہیں پہنچی بلکہ دوسرے اشخاص کی جانب سے صادر ہوئی ہے تو پھر دیکھا جائے گا کہ جن اشخاص سے صادر ہوئی ہے ان کی عصمت عن الخطا شرط ہے تو وہ اجماع ہے لن تجمع امتی علی ضلالہ اور اگر عصمۃ عن الخطا مشروط نہیں ہے تو وہ قیاس ہے المجتہد یخطئ ویصیب واما شرائع من قبلنا الخ ادلہ کو جو اربعہ میں منحصر کیا گیا ہے اس پر اشکال وارد ہوتا تھا کہ ان ادلہ اربعہ کے علاوہ شرائع من قبلنا یعنی شریعۃ التوراۃ والانجیل جو محرف نہیں ہے وہ بھی دلیل احکام ہے اسی طرح تعامل بین العوام اور قول صحابی اور اس جیسی اور اشیاء مثلاً تحری۔ اخذ بالظاہر۔ اخذ بالاحتیاط یہ بھی تو حجج ودلائل احکام ہیں تو حصر فی الاربعہ صحیح نہ ہوا تو اس کا جواب دیا کہ فراجعۃ الی الاربعۃ یعنی یہ اشیاء ان ادلہ اربعہ کی طرف راجع ہیں یہ ان کے علاوہ نہیں ہیں کیونکہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہیں جب ان کو قرآن مجید یا حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام میں ان کا ذکر بلا انکار ہو اگر قرآن مجید میں اس کا تذکرہ ہے تو پھر یہ استدلال بالکتاب ہوا اگر اس کا تذکرہ فی الحدیث والسنۃ ہے تو استدلال بالسنۃ ہوا اور تعامل راجع الی الاجماع ہے بشرطیکہ تعامل بین القرون الفاضلہ ہو بلا نکیر ولاعبرۃ بما یتعامل بہ بعد ذٰلک اور قول صحابی جو غیر مدرک بالقیاس ہے وہ راجع الی السنۃ ہے ورنہ تو وہ داخل فی القیاس ہے اور تحری وغیرہا بھی ان کی طرف راجع ہے کیونکہ تحری کے اندر شہادت قلب ہوتی ہے تو یہ عمل بالحدیث واستفت قلبک ہے اور اخذ بالاحتیاط میں عمل باقوی الدلیلین ہوتا ہے اسی طرح اخذ بالظاہر میں بھی اخذ بظاہر الدلیل ہوتا ہے۔ وکذا المعقول نوع استدلال یہ المعقول جس کو بعض حضرات نے نوع خامس من الادلہ قرار دیا ہے اور اس کا نام الاستدلال رکھا ہے یہ بھی درحقیقت راجع ہوتا ہے بمتمسک بمعقول النص یا بمعقول

الاجماع کی طرف کیونکہ صرف خالص عقلی رائے کو کوئی دخل فی اثبات الاحکام نہیں ہے اور اس کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ یہ ایک ایسی دلیل ہے جو نص اور اجماع و قیاس شرعی کے علاوہ ہے اس کے انواع میں اختلاف ضرور ہے مالکیہ کے نزدیک مصالح مرسلہ کہا جاتا ہے حنفیہ استحسان کے نام سے موسوم کرتے ہیں ابن حاجبؒ نے اس کو التلازم والاستصحاب کہا بہرحال ان اشیاء کا رجوع انہیں ادلہ اربعہ میں سے کسی کی طرف ضرور ہوتا ہے۔

ثم الثلثة الاُوَل الخ تین پہلے یعنی کتاب۔ سنت۔ اجماع اصول مطلقہ یعنی کاملہ ہیں اور یہ ادلہ مستقلہ اور مُثبتہ للاحکام ہیں قیاس من وجہ اصل ہے کیونکہ ظاہراً حکم اسی کی طرف مستند ہوتا ہے۔ اور ایک وجہ کے لحاظ سے قیاس اصل نہیں بلکہ ثلاثہ اوّل کی فرع ہے کیونکہ قیاس کی بنیاد ایسی علۃ پر ہوتی ہے جو موارد کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط ہوتی ہے تو حقیقتاً حکم قیاسی ان اصول ثلثہ کی طرف مستند ہوتا ہے اور اثر قیاس صرف اظہار حکم میں ہوتا ہے یا وصف حکم کی تغییر من الخصوص الی العموم کر دیتا ہے۔ من ھھنا یقال یہی وجہ ہے کہ کہا جاتا ہے کہ اصول فقہ تین ہیں الکتاب والسنت والاجماع چونکہ یہ تین اصول مطلقہ اور کاملہ تھے اس لئے ان کو ایک ہی عبارت میں پیش کیا جاتا ہے اور قیاس کو ان سے جدا کر کے الگ فقرہ میں پیش کیا جاتا ہے کہا جاتا ہے والاصل الرابع القیاس چوتھا اصل قیاس ہے جو اصول ثلثہ مذکورہ سے مستنبط ہے اور الگ پیش کرنے کی وجہ یہی ہے کہ ظاہر ہو جائے کہ اصول ثلاثہ جیسا یہ کامل اور اصل مطلق نہیں ہے۔ واعترض بوجوہ الاول حاصل اعتراض یہ ہے کہ اصل مطلق اس کو کہتے ہیں جس پر کسی دوسری شئی کا ابتناء ہو خواہ وہ کسی اور امر کے لئے فرع ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ اب کو ابن کے لئے اصل مطلق کہا جاتا ہے اگرچہ وہ جد کی فرع ہے لہٰذا قیاس جب حکم کے لئے اصل ہے تو اس کو اصل مطلق کہنا چاہیئے اگرچہ یہ ادلہ ثلثہ کے لئے فرع ہے۔

الثانی ان السبب القریب یعنی سبب قریب للشئ اگرچہ وہ سبب بعید کا مسبب ہوتا ہے پھر بھی سبب قریب پر اسم سبب اطلاق کرنا اولیٰ اور بہتر ہے بنسبت سبب بعید کے اگرچہ یہ سبب بعید کسی کا مسبب نہ ہو لہٰذا چونکہ حکم کے لئے قیاس سبب قریب ہے بنسبت ادلہ ثلثہ کے تو اسم مسبب کا اطلاق قیاس پہ اولیٰ ہوگا بنسبت ادلہ ثلثہ کے اگرچہ یہ کسی امر آخر کے لئے مسبب نہیں ہیں۔

الثالث چونکہ ہر قسمت و تقسیم میں بعض اقسام کا معنی مقسم میں بنسبت بعض کے اولیٰ

ہونا لازمی امر ہے لہٰذا ضروری ہے کہ ہر تقسیم میں یفرد القسم الضعیف قسم ضعیف کو قوی اقسام سے الگ اور جداگانہ پیش کیا جائے جیسے یہاں قیاس کو والاصل الرابع کے ساتھ الگ پیش کیا گیا ہے مثلاً تقسیم کلمہ میں کہا جائے الکلمۃ قسمان اسم وفعل والقسم الثالث ھو الحروف کیونکہ حرف بنسبت باقی اقسام کے ضعیف ہے حالانکہ ایسے نہیں کیا گیا لہٰذا لازم تھا کہ والاصل الرابع القیاس جداگانہ اور انفراداً پیش نہ کیا جاتا۔

الرابع تغییر الحکم الخ اثر قیاس میں جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ تغییر حکم من الخصوص الی العموم کرتا ہے یہ لا یمکن الا بتقریر ہ الخ یہ ممکن نہیں ہے جب تک وہ اس مخصوص صورۃ کے علاوہ دوسری صورۃ میں اس حکم کو ثابت نہ کرے کیونکہ خصوص سے تغییر الی العموم اسی کی متقاضی ہے۔ جب قیاس نے صورہ اخریٰ میں حکم کو ثابت کر دیا تو حکم کے لئے اصل مطلق ہو جائے گا و ہو معنی الاصالۃ المطلقہ۔

الخامس ان الاجماع ایضاً الخ یعنی اجماع بھی تو محتاج الی السند ہے خواہ من الکتاب ہو یا من السنۃ جیسے قیاس محتاج الی السند تھا پھر تو اجماع بھی اصل مطلق نہ ہو۔

والجواب عن الاول ہمارا مقصود قیاس کو اصل مطلق نہ کہنے سے یہ نہیں ہے کہ عدم فرعیۃ کو مفہوم اصل میں دخل ہے لہٰذا سائل کا یہ قول انہ لا لتی للاصل الخ بیکار ہو جاتا ہے کیونکہ سائل نے یہ مفہوم اصل پیش کر دیا ہے ہم اس کے قائل ہیں فرعیۃ یا عدم فرعیۃ کو ہم دخیل فی مفہوم الاصل قرار نہیں دیتے۔ بل ان الاصل الخ بلکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ لفظ اصل مقول بالتشکیک ہے یعنی اس کے افراد معنی اصل کے صادق آنے میں متفاوت بالقوۃ والضعف ہیں آخر اصل کا وہ فرد جو معنی اصالۃ میں مستقل ہے اور ابتناء الفرع علیہ میں کسی اور امر کا محتاج نہیں ہے جیسے کتاب تو وہ اصالۃ کے بارہ میں اقویٰ ہے بنسبت اس اصل کے جو معنی اصالۃ میں شئ آخر پر مبنی ہے بایں طور کہ اس اصل کی فرع درحقیقت اس شئ آخر پر مبتنی ہے جیسے قیاس کہ اس کی فرع یعنی حکم درحقیقت اس کے ماخذ پر مبنی ہوتی ہے تو قیاس معنی اصالۃ میں ضعیف اور کمزور ہوا۔ والاضعف غیر داخل اور اضعف اصل مطلق جو کامل فی الاصالۃ ہو میں داخل نہیں ہوسکتا اور یہ واضح امر ہے اور اس ضعف فی الاصالۃ کو ظاہر کرنے کی خاطر اس کو اصل مطلق سے جداگانہ پیش کیا گیا ہے۔ واما الاب الخ باقی رہا اَب کا اشتباہ تو وہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اَب اپنے باپ پر وجود یعنی موجود ہونے میں مبتنی ہے لیکن الابوۃ اور اصالۃ للولد میں مبتنی نہیں ہے لہٰذا یہ مما نحن فیہ سے نہیں ہے۔

وعن الثانی خلاصہ یہ کہ قیاس کو سبب قریب پر قیاس کرنا مع الفارق ہے لان السبب القریب

کیونکہ سبب قریب وہ ہوتا ہے جو فرع میں مؤثر ہو اور اس کی طرف منفی ہو اور سبب بعید کا اثر فرع تک نہیں پہنچتا بلکہ اسی سبب قریب تک پہنچتا ہے جو درمیان میں واسطہ کا کام دے رہا ہے اور یہی سبب قریب مؤثر فی الفرع ہوتا لہٰذا بنسبت بعید کے یہی سبب قریب معنی سببیۃ اور اصالۃ میں اولیٰ اور اقوی ہے بنسبت بعید کے بخلاف قیاس کے کہ یہ حکم فرع کے لئے سرے سے مثبت ہی نہیں ہے پھر ہم اس کو سبب قریب کیسے قرار دے سکتے ہیں اور اولیٰ فی معنی السببیۃ کیسے کہہ سکتے ہیں در حقیقت حکم فرع مستند الی النص یا الی الاجماع ہوتا ہے اور قیاس صرف مظہر ہے۔

وعن الثالث حاصل جواب یہ کہ سائل نے جو اولویۃ بعض اقسام من البعض ہر تقسیم میں لازم قرار دی ہے یہ کلیہ غلط ہے۔ ہر تقسیم میں اس کا لزوم ہم تسلیم نہیں کرتے۔ ماہیاتِ حقیقیہ کی تقسیم جو الی الانواع والافراد ہوتی ہے اس تقسیم میں اولیۃ بعض اقسام علی البعض کیسے متصور ہوسکتی جب کہ یہ ضابطہ مسلمہ عند المحققین ہے کہ لاتشکیک فی الماہیات تقسیم حیوان الی الانسان والفرس میں تشکیک کہاں ہے۔ ولو سلم اگر غیر محقق قول کے لحاظ سے ہر قسم کی تشکیک کو تسلیم کر بھی لیا جاوے تو پھر اس کی طرف اشارہ اور تنبیہ کے لزوم کو ہم تسلیم نہیں کرتے یعنی اس اولویۃ وعدم اولویۃ کی طرف اشارہ کرنا واجب ولازم نہیں ہے غایۃ ما فی الباب جواز ہے یعنی جائز ہے کہ اشارہ کیا جائے اور نہ کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

وعن الرابع جو تغییر من الخصوص الی العموم میں کیا گیا ہے کہ صورۃ اخریٰ میں حکم ثابت بالقیاس ہوگا اگر یہ مراد ہے کہ تقریر اور اثباتِ حکم فی الانواع باعتبار الواقع ہوگا تو تغییر کا انحصار ہم اس میں تسلیم نہیں کرتے اور ہم نہیں مانتے کہ اس کے بدون تغییر ممتنع ہے۔ اگر تقریر اور ثبوت حکم بحسب علمنا مراد ہو تو پھر تغییر کا یہ مفہوم صحیح ہے لیکن یہ اس کا متقاضی نہیں ہے کہ حکم کا اسناد حقیقۃً اور نفس الامر کے لحاظ سے قیاس کی طرف کیا جائے کہ اس کو اصل مطلق تسلیم کرنا لازم ہوجائے۔

وعن الخامس بعد تسلیم ہاذکر اشارۃ الی قالہ البعض من ان الاجماع قد یکون بلا سبب داع وذلک بان یخلق اللہ تعالیٰ فیہم العلم الضروری فیوفقہم للصواب ان الاجماع انما یحتاج یعنی اگر تسلیم کرلیں کہ اجماع محتاج الی الاصل ہے تو اس اصل وسند کی طرف اپنے وجود اور تحقق میں محتاج ہوتا ہے لیکن دلالت علی الحکم میں محتاج الی السند نہیں ہوتا بلکہ اس دلالۃ میں وہ درجہ اصالۃ رکھتا ہے اور مستدل بالاجماع مفتقر الی السنۃ نہیں ہوتا بخلاف قیاس کے کہ اس میں دال علی الحکم نص ہوتی ہے قیاس صرف مظہر ہوتا ہے اور قیاس کے ساتھ استدلال ممکن ہی نہیں جب تک کہ اصول ثلثۃ میں سے

کسی ایک اصل اور علۃ مستنبطہ من ہذا الاصل کا اعتبار نہ کریں۔ وقد یجاب اعتراض خامس کا یہ دوسرا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اجماع ایک ایسے امر زائد کو ثابت کرتا ہے جس کو سند ثابت نہیں کرتی وہ قطعیۃ حکم ہے یعنی اجماع کا حکم قطعی ہوجاتا ہے اور بسا اوقات سند ظنی ہوتی ہے بخلاف قیاس کے کہ وہ کسی زیادۃ علی السند کا مفید نہیں ہوتا بلکہ الٹا مفید نقصان ہوجاتا ہے کہ حکم اصل قطعی ہوتا ہے اور حکم قیاس ظنی ہوتا ہے۔

قال المصنف ؒ فی التوضیح ولما عرف اصول الفقہ الخ یعنی اصول فقہ کی باعتبار مرکب اضافی کے تعریف ہوچکی اب مصنف ؒ اس کی تعریف بایں اعتبار کررہا ہے کہ وہ علم مخصوص کا لقب ہے فیقول علم اصول الفقہ الخ یعنی اصول فقہ ایسے قواعد کا علم ہے جن قواعد کے ساتھ فقہ تک توصل اور وصول علی وجہ التحقیق ہوجائے ای العلم بالقضایا الکلیۃ یعنی قواعد سے مراد قضایا کلیہ ہیں جن کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب حاصل ہوجائے توصل کے ساتھ قریب کی قید لگا کر مبادی سے احتراز کیا۔ کالعربیۃ یعنی علم بالقواعد العربیہ کالصرف والنحو والکلام یعنی علم الکلام ان سے توصل قریب الی الفقہ حاصل نہیں لہٰذا یہ اصول فقہ سے خارج ہیں۔ وقولنا علی وجہ التحقیق احترازالخ یعنی علی وجہ التحقیق سے ہمارا مقصود علم الخلاف والجدل سے احتراز کرنا ہے کیونکہ یہ علم اگرچہ ایسے قواعد پر مشتمل ہے جو موصل الی مسائل الفقہ ہیں لیکن علی وجہ التحقیق نہیں بلکہ علی وجہ الالزام ہے اور اس سے غرض صرف الزام خصم ہوتی ہے جیسے کہ وہ قواعد جو مذکورہ فی الارشاد والمقدمہ ہیں یہ دونوں اسماء کتب ہیں صرف نکت خلافیہ کو ان پر مبتنی کیا ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ وعلم اصول الفقہ بعد ما تقرر یعنی جب یہ متقرر اور ثابت ہوچکا ہے کہ اصول فقہ علم مخصوص کا لقب ہے تو اس وقت لفظ علم کو اصول الفقہ کی طرف مضاف کرکے علم اصول الفقہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی بلکہ صرف اصول الفقہ کہہ دینا کافی تھا الا ان ہاں مگر یہ کہ مقصود زیادۃ بیان اور زیادۃ توضیح ہو تو اس وضاحت کی خاطر کہ اصول الفقہ ایک علم ہے اس لئے اضافت کردی جیسے شجر الاراک لفظ اراک پیلو کے درخت کو کہتے ہیں لہٰذا شجر کے مضاف کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر بقصد زیادۃ توضیح اضافت کردی گئی ہے۔ القاعدۃ حکم کلی چونکہ لفظ القواعد جمع تھی للقاعدہ اس لئے قاعدہ کی تعریف کی اور کہا ایک حکم کلی جو اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اور بوقت ضرورت ان جزئیات کے احکام اس حکم کلی سے معلوم کئے جاسکیں جیسے کل حکم دل علیہ القیاس فھو ثابت اس کے ساتھ جمیع احکام قیاسی کا ثبوت حاصل ہوسکتا ہے مثلاً کہا جائے گا ہذا الحکم دل علیہ القیاس کلما

دل علیہ القیاس فھو ثابت تو نتیجہ ہوگا ہذا الحکم ثابت۔ و التوصل القریب مستفاد یعنی توصل کے ساتھ جو قریب کی قید لگائی ہے وہ بھا کی باء سببیت سے مستفاد ہے جو سببیۃ قریبہ میں ظاہر و متبادر ہے دوسرا توصل الی الفقہ سے کیونکہ سبب قریب ہی موصل الی الفقہ ہوتا ہے اور سبب بعید موصل الی الواسطہ ہوتا ہے اور یہی واسطہ سبب قریب ہوکر موصل الی الفقہ ہوتا ہے۔

فیخرج العلم بقواعد العربیۃ سببیۃ قریبہ کے ساتھ علم بقواعد العربیہ و قواعد الکلام خارج ہوجائیں گے کیونکہ یہ دونوں مبادی ہیں برائے اصول فقہ اور ان کے ساتھ توصل الی الفقہ توصل قریب نہیں ہے کیونکہ قواعد عربیہ کے ساتھ توصل ہوتا ہے الی معرفۃ کیفیۃ دلالۃ الالفاظ یعنی ان قواعد سے یہ حاصل ہوتا ہے کہ الفاظ کی دلالت علی مدلولاتہا الوضعیہ کس قسم کی دلالت ہے مطابقی ہے یا تضمنی و التزامی اور پھر یہ دلالت علی سبیل الفاعلیۃ ہے یا علی سبیل المفعولیۃ وغیرھا۔ و بواسطۃ ذلك اور اسی کے واسطہ سے اقتدار علی استنباط الاحکام من الکتاب و السنۃ حاصل ہوتا۔ و کذلك یتوصل بقواعد الکلام یعنی علم الکلام کے قواعد سے توصل الی ثبوت الکتاب و السنۃ حاصل ہوتا ہے یعنی ان قواعد کلامیہ سے کتاب اللہ کا کتاب اللہ ہونا اور سنۃ کا سنۃ رسول ہونا اور ان کے صدق کا وجوب حاصل ہوتا جو علم الکلام کے مطابق عقائد نہیں رکھتا تو وہ کتاب اللہ کو اور سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تسلیم نہیں کرے گا اور نہ ان کے صدق کا قائل ہوگا تو علم الکلام سے ان کا ثبوت حاصل ہوا پھر اس کے بعد ان کے ذریعہ توصل الی الفقہ ہوگا تو یہ توصل قریب نہ ہوا بلکہ بعید ہوا و التحقیق فی ھذا المقام الخ حاصل تحقیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو عبث اور سدیٰ یعنی مہمل پیدا نہیں فرمایا کہ اس کے اعمال و افعال کے ساتھ کوئی حکم تعلق نہ پکڑے بلکہ انسان کے ہر اعمال کے ساتھ شارع کی جانب سے کوئی نہ کوئی حکم از قسم وجوب و ندب حرمۃ و کراہۃ وغیرہ میں سے تعلق پکڑتا ہے اور یہ حکم معلق اور وابستہ ہوتا ہے اپنی مخصوص دلیل کے ساتھ تاکہ اس سے بوقت حاجت کے استنباط کیا جائے اور اس حکم پر اس کے مناسبات کو قیاس کیا جاسکے اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب انسان کے ہر عمل کے ساتھ شارع کی جانب سے کوئی نہ کوئی حکم متعلق ہے اور اپنی دلیل کے ساتھ وابستہ ہے تو جمیع احکام حاصل ہوگئے تو پھر لیستنبط و یقاس کی کیا ضرورت ہے تو اس اشکال کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ عبارت میں تقدیر ہے اور لیستنبط تعلیل لمقدر اصل یوں ہے صرح ببعض ذلك الحکم لیستنبط عند الحاجۃ من دلیلہ و یقاس علی ذلک المصرح بہ ما یناسبہ۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ بنائے اشکال یہ ہے کہ اس عبارت سے یہ وہم کیا گیا ہے کہ

جمیع احکام کا حصول بالفعل مراد ہے حالانکہ یوں نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ شارع کی جانب سے انسان کے ہر عمل کے ساتھ نفس الامر میں کوئی نہ کوئی حکم متعلق ضرور ہے جو اپنی دلیل مخصوص از قسم نص و اجماع کے ساتھ وابستہ ہے تاکہ جب حاجت پیش آئے تو فقیہ ان احکام کو ان دلائل ثلٰثہ کتاب، سنت اور اجماع سے اخذ کر سکے اگر ان اصول ثلٰثہ میں نہ ملے تو پھر ان کو مناسبات پر قیاس کر کے حاصل کر سکے اور اس مراد پر کوئی اشکال وارد نہیں ہو سکتا۔

لتعذر الاحاطۃ یہ علت ہے ویقاس علی ذلک ما یناسبہ کی حاصل یہ ہے کہ تمام احکام الی یوم القیام کے بصورت منصوص ہونے کے موجود اور حاصل نہیں ہو سکتے تھے لتعذر الاحاطۃ بجمیع الجزئیات اس لئے ایک اصول شریعۃ قیاس کو قرار دیا گیا تاکہ بوقت ضرورت یہ مسائل قیاسیہ حاصل ہو سکیں۔

فحصلت قضایا موضوعاتھا الخ یہ تفریع ہے علی قولہ ان الانسان لم یخلق عبثاً الخ یعنی جب انسان کے ہر عمل اور فعل کے ساتھ کوئی نہ کوئی حکم از جانب شارع متعلق ہے تو اس صورت میں ایسے قضایا حاصل ہوئے جن کے موضوع افعال مکلفین ہوئے اور محمول احکام شارع علی التفصیل مثلاً الصلوٰۃ واجبۃ ۔ الحج واجب۔ الزنا حرام وغیرہا فسمی العلم بھا ای باحکام الشارع الحاصل من تلک الادلۃ یہ صفت علم ہے یعنی ایسا علم بالاحکام جو حاصل من الادلہ ہے اس کا نام فقہ رکھا گیا ثم نظروا فی تفاصیل الادلۃ الخ یہ اصول فقہ کی ضرورت کے لئے تمہید اور وجہ احتیاج ہے یعنی پھر علماء نے ادلہ اور احکام کے تفصیلات کی طرف نظر و التفات کی اور انہیں خصوص سے عموم کی طرف لے گئے تو تمام ادلہ تفصیلیہ کا رجوع الی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس انہوں نے پایا اور احکام کا رجوع الی الوجوب والندب والاباحۃ والحرمۃ والکراہۃ ثم تاملوا اور انہوں نے غور فرمایا کہ ان ادلہ کے ساتھ ان احکام پر طریق استدلال کیسے ہو اور اس کی کیفیت کیا ہوگی اور یہ نگاہ اجمالاً تھی اور تفصیلی احکام اور تفصیلی ادلہ کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی الّا یہ کہ کہیں مثال کے طور پر تفصیلی دلیل ذکر کر دیں تو اور بات ہے مثلاً کہا جائے گا الامر للوجوب اور شریعت میں جتنی اوامر احکام ہیں ان کی تفصیل پیش نہیں کی جائے گی مگر بطور مثال کے مثلاً یوں کہہ دیں کہ صلوٰۃ واجب ہے کیونکہ اس کے لئے اللہ تعالیٰ کا امر اقیموا الصلوٰۃ وارد ہے تو یہ تفصیل بطور مثال کے ہے۔

فحصل لھم قضایا کلیۃ الخ یعنی اس نظر و تامل کے بعد ان کے لئے کچھ قضایا کلیہ حاصل ہوئے جو ان احکام پر ان ادلہ کے ساتھ اجمالاً استدلال کرنے کی کیفیت کے ساتھ متعلق تھے اور بیان طرق اور بیان شرائط بھی کیا گیا اور ان قضایا میں سے ہر ایک قضیہ و قانون کے ساتھ بہت سے

احکام جزئیہ کے استنباط از ادلہ تفصیلیہ تک رسائی حاصل ہوسکتی تھی پھران تمام امور کو ضبط کر کے تدوین کی اور ان کے ساتھ لواحق اور متممات و بیان اختلافات جو مناسب و لائق تھا ان کا اضافہ کیا اب ان قضایا کلیہ مذکورہ کے ساتھ جو علم متعلق ہے اس کا نام اصول فقہ رکھا فصار ای اصول الفقہ عبارۃ عن العلم بالقواعد التی یتوصل بھا الی الفقہ اور لفظ قواعد خود مشعر الی قید الاجمال ہے کیونکہ قواعد کلیہ میں جزئیات تفصیلیہ کا ذکر نہیں ہوتا بلکہ اجمالاً اس کی کلیۃ میں درج ہوتی ہیں۔ زاد المصنف قید التحقیق یعنی مصنفؒ نے علم الخلاف سے احتراز کرنے کی خاطر قید علی وجہ التحقیق کا اضافہ کیا۔ و لقائل ان یمنع اس سے مصنفؒ پر اس قید کے اضافہ پر اعتراض کر دیا کہ یہ تسلیم نہیں ہے کہ قواعد علم الخلاف کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب ہے جب توصل قریب نہ ہوا تو یہ توصلاً قریباً سے خارج ہوجائے گا۔ بل انما یتوصل بہ الخ یہ علم الخلاف کا فائدہ عمومی بیان کر رہا ہے کہ اس کے ساتھ درحقیقت حکم مستنبط کی محافظۃ یا مدافعۃ تک وصول ہوتا ہے اور اس کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف برابر درجہ کی ہے فان الجدلی یعنی جدلی انسان جو علم الخلاف کے قواعد کے ساتھ تمسک اختیار کرتا ہے یا تو وہ مجیب ہوگا تو اس صورت میں اپنی مقرر کردہ وضع کی محافظت کر رہا ہوتا ہے یا معترض ہوگا تو اس صورت میں یھدم وضعا یعنی مخالف کی مقرر کردہ وضع کو توڑ رہا ہوگا الا ان الفقہاء یہ اس اعتراض مذکورہ کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ چونکہ فقہاء نے اس علم الخلاف میں بہت سے مسائل فقہ میں کلام کی ہے اور اس پر بہت سے نکات خلافیہ کی بنا رکھی ہے اس لئے توہم پیدا ہوتا تھا کہ اس علم کو اختصاص بالفقہ ہے اس توہم کو دفع کرنے کے لئے مصنفؒ نے علی وجہ التحقیق کی قید لگا کر اس توہم کو دفع کیا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح و نعنی بالقضایا المذکورۃ الخ یعنی اصول فقہ جو ان قضایا کلیہ کا علم تھا جن قضایا کے ساتھ فقہ کی طرف توصل قریب ہوتا تھا ان قضایا سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں جو مسائل فقہ کی دلیل کے دو مقدموں یعنی صغری و کبری میں سے ایک مقدمہ ہوگا اور یہ مقدمہ وہی کبری دلیل ہوگا مثلاً جب آپ مسئلہ پر قیاس حملی اقترانی کی شکل اول کے ساتھ استدلال کرتے ہیں تو اس کا کبری لازمی طور پر ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا کقولنا ہذا الحکم ثابت یہ گویا ایک دعوی ہے۔ لانہ حکم یدل علی ثبوتہ القیاس وکل حکم یدل علی ثبوتہ القیاس فھو ثابت تو یہ اس دعوی مذکورہ کی دلیل ہے اور مقدمہ ثانیہ جو کبری ہے یہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے۔ و اذا استدللت الخ یعنی جب مسائل فقہ پر قیاس شرطی استثنائی سے استدلال کریں جس کی مدار ملازمات کلیہ پر ہوتی ہے

اور وجود ملزوم سے وجود لازم ثابت کیا جاتا ہے تو ملازمات کلیہ انہی اصول فقہ کے قضایا سے ہوگا کقولنا هذا الحکم ثابت یہ دعویٰ ہے جس کی دلیل یہ ہے لانه کلما دل القیاس علی ثبوت ہذا الحکم یکون ہذا الحکم ثابتاً یہ ملازمہ کلیہ ہے جو اصول فقہ کے قضایا میں سے ہے۔ لکن القیاس دال علی ثبوت ہذا الحکم یہ استثناء ہے وجود ملزوم کا تو نتیجہ وجود لازم آئے گا یعنی فیکون ای هذا الحکم ثابتاً واعلم انه یمکن الخ یعنی ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ جس کو ہم بطور کبری کے یا بطور ملازمہ کلیہ کے استعمال کررہے ہیں بعینہا مسائل اصول فقہ میں مذکور نہ ہو لیکن کسی ایسے قضیہ کلیہ میں ضرور مندرج ہوگا جو اصول فقہ میں مذکور ہوگا کقولنا کلما دل القیاس علی الوجوب فی صورة النزاع یثبت الوجوب فیہا یہ مقدمہ اصول فقہ میں اسی تفصیل کے ساتھ مذکور نہیں ہے لیکن یہ ملازمہ کلیہ مندرج ہے اس ملازمہ کے تحت کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم ہذا شانہ یثبت هذا الحکم اب وجوب وحرمة وغیرہ بھی تو جزئیات حکم ہیں جو کل حکم میں درج ہیں تو گویا اس کلیہ کی تفصیل یوں ہوئی کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب وکلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز فالملازمة التی الخ اب وہ ملازمہ جو ہم نے دلیل کا ایک مقدمہ بنایا تھا تو گویا وہ اصول فقہ کے مسائل میں بطریق تضمن مذکور ہوا۔

قال الشارح فی التلویح قوله نعنی بالقضایا الکلیة اعلم ان المرکب التام الخ مرکب تام جو محتمل صدق وکذب ہوتا ہے اس کے مختلف اعتبارات وحیثیات کے لحاظ سے مختلف نام ہیں شارح نے وہ ذکر کرتے ہوئے کہا من حیث اشتماله علی الحکم یعنی بایں حیثیت کہ وہ مشتمل علی الحکم ہے خواہ بنفی ہو یا باثبات تو اس کا نام قضیہ ہے اور بایں حیثیت کہ محتمل صدق وکذب ہے تو اسے خبر کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ وہ افادۂ حکم کرتا ہے تو اس کا نام اخبار ہے اور بایں حیثیت کہ وہ جزء من الدلیل ہو تو اسے مقدمہ کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ دلیل کے ساتھ اس کی طلب کی جاتی ہے تو اسے مطلوب کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ وہ دلیل سے حاصل ہوتا ہے تو اسے نتیجہ کہتے ہیں اور بایں حیثیت کہ وہ واقع فی العلم ہے اور اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے تو اسے مسئلہ کہتے ہیں۔ فالذات واحدة ذات ایک ہے اور یہ مختلف عبارات اور آسامی جو سات تک پہنچ چکے ہیں اختلاف اعتبارات کی وجہ سے ہیں۔

والمحکوم علیه فی القضیة یعنی قضیہ میں جو محکوم علیہ ہوتا ہے اسے موضوع اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں یہ قضیہ حملیہ میں ہے اگر شرطیہ ہو تو علی الترتیب مقدم وتالی کہلاتے ہیں۔ اور مطلوب ونتیجہ کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہتے ہیں و الدلیل یتألف اور دلیل لامحالہ دو

مقدموں سے مرکب ہوتی ہے ان میں سے ایک مقدمہ مشتمل علی الاصغر ہوتا ہے اسے صغریٰ کہتے ہیں دوسرا
مشتمل علی الاکبر ہوتا ہے اسے کبریٰ کہتے ہیں اور یہ دونوں مقدمے ایک امر متکرر پر مشتمل ہوتے ہیں اسے
اوسط کہتے ہیں یہ حد اوسط اگر محمول فی الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہو تو اسے شکل اول کہتے ہیں اگر اس
کے برعکس ہو تو شکل رابع اگر حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو شکل ثانی اگر دونوں میں موضوع ہو تو شکل
ثالث کہلاتی ہے۔ مثلاً اذا قلنا الحج واجب اور اس پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا جائے۔ لانہ
مامور الشارع و کل مامور الشارع فھو واجب تو نتیجہ آئے گا الحج واجب۔ اس میں الحج
اصغر ہے اور لفظ واجب اکبر ہے اور لفظ مأمور الشارع اوسط ہے اور الحج مأمور الشارع صغریٰ
ہے اور کل مأمور الشارع واجب کبریٰ اور یہ دلیل شکل اول کی صورت پر ہے کیونکہ حد اوسط محمول فی
الصغریٰ اور موضوع فی الکبریٰ ہے۔

فالقواعد التی یتوصل الخ اور قواعد اصولیہ جن کے ساتھ فقہ کی طرف وصول ہوتا ہے یہی وہ قضایا
کلیہ ہیں جو کبریٰ بنتے ہیں صغریٰ کے لئے جو سہلۃ الحصول ہوتا ہے جس عمل وفعل کا حکم جاننا چاہتے ہیں اس
کو موضوع بنائیے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو اس کے لئے محمول بنائیے تو صغریٰ حاصل ہو جائے گا مثلاً
حج کا حکم جاننا چاہتے ہیں تو لفظ الحج کو موضوع بنائیے اور اصول فقہ کا جو قضیہ کلیہ ہے کہ کل مامور الشارع
واجب اس میں سے اس کا موضوع مامور الشارع کو الحج کے لئے محمول بنائیے تو ہو جائے گا الحج مامور الشارع
یہ ہوا صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو اس کے کبریٰ بنائیے جو نتیجہ ہوگا وہ مطلوبہ حکم ہوگا تو اس صورت میں مطلوب
فقہی بالقوہ سے نکل کر بالفعل کی طرف آجائے گا یہی مراد ہے توصل الی الفقہ کی لکن تحصیل القاعدۃ الخ
لیکن اس قاعدہ کلیہ کا حاصل کرنا موقوف ہے احوال ادلہ اور احکام کی بحث پر اور ان کے شرائط و
قیود کی تبیین پر جو قاعدہ کے کلیہ ہونے میں معتبر اور ضروری ہیں اور جو مباحث ان امور کے ساتھ متعلق
ہیں یہ تمام اصول فقہ کے مطالب ہیں جو علم بالقاعدۃ الکلیہ کے تحت درج ہیں علی ما شرحہ المصنف بما لا
مزید علیہ شارح نے یہ دلیل اقترانی کی تفصیل کی ہے مسائل فقہیہ میں بالعموم یہی جاری ہوتی ہے اور قیاس
استثنائی کا ذکر نہیں کیونکہ وہ قلیل الاستعمال ہے۔

قال المصنف رح فی التوضیح ثم اعلم ان کل دلیل من الادلۃ الشرعیۃ الخ یعنی ادلہ شرعیہ
میں سے ہر ایک دلیل کے ساتھ حکم اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ ان شرائط پر مشتمل ہوگی جن کا
تذکرہ اپنے مناسب مقام میں ہے اور وہ شرائط یہ ہیں کہ دلیل منسوخ نہ ہو اور یہ کہ اس کے لئے کوئی
معارض مساوی یا راجح موجود نہ ہو فیکون القیاس یعنی قیاس مجتہد ایسا ہو کہ مجتہدین سابقین میں سے

کسی کا اجتہاد اس قیاس تک پہنچا ہو اگر تمام مجتہدین کے اجماع کے ساتھ مخالف ہو تو یہ باطل ہوگا مثلاً ایک مسئلہ کے متعلق مجتہدین میں اختلاف ہوا ہے اس کے متعلق چند آراء ظاہر ہوتی ہیں تو گویا یہ اجماع مرکب ہوچکا کہ بس اس مسئلہ میں اتنا آراء ہوسکتی ہیں ہے اب مجتہد لاحق اس مسئلہ کے متعلق اجتہاد کرتا ہے تو وہ ان آراء سابقین سے باہر نہیں جاسکتا اگر ان تمام کی مخالفت کرتا ہے تو یہ قول صحیح نہیں ہوگا لیکن یہ اس وقت ہے جب اس مسئلہ میں سابقاً اجتہاد آراء ہوچکا ہو تاکہ مخالفت اجماع سے احتراز کرے اگر اس مسئلہ کے متعلق زمان سابق میں سرے سے اجتہاد ہوا نہیں ہے یا اس میں صرف ایک مجتہد کا اجتہاد واقع ہوا ہے اس وقت میں مجتہد لاحق کے لئے اس کی مخالفت بلاشبہ جائز ہے ہذا ما قال الشارح فی التلویح۔

فالقضیۃ المذکورۃ پس اصول فقہ کا قضیہ کلیہ خواہ دلیل میں بطور کبریٰ کے استعمال یا اسے ملازمہ کلیہ کے طور پہ استعمال کیا جائے تو وہ بصورت کلیہ اس وقت صادق آسکتا ہے جب کہ ان قیود مذکورہ پر مشتمل ہو تو ان مباحث متعلقۃ بھذہ القیود کا علم در حقیقت اسی قضیہ کلیہ کا علم ہے جو مسائل فقہ کی دلیل کا ایک مقدمہ یعنی کبریٰ یا ملازمہ ہوتا ہے پس یہ تمام مباحث اصول فقہ کے مسائل میں سے ہیں و قولنا یتوصل بھا یعنی اصول فقہ کی تعریف میں جو لفظ یتوصل بھا ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ توصل مجتہد کے ساتھ مختص ہے فان المبحوث عنھا فی ھذا العلم ای فی علم اصول الفقہ یعنی اس علم کے اندر ان قواعد کی بحث کی جاتی ہے جن کے ساتھ مجتہد کو توصل الی الفقہ حاصل ہوتا ہے۔

فان المتوصل الی الفقہ لیس یعنی متوصل الی الفقہ مجتہد کے سوا کوئی نہیں کیونکہ فقہ احکام کے اس علم کو کہتے ہیں جو حاصل من الادلہ ہو اور دلیل المقلد ان ادلہ اربعہ میں درج نہیں ہے فلھذا لم یذکر مباحث التقلید فی کتبنا ای فی کتب اصول الفقہ الحنفیۃ ولا یبعد ان یقال انہ ای التوصل الی الفقہ یعم المجتھد والمقلد یعنی مجتہد کے ساتھ مختص نہیں بلکہ توصل الی الفقہ مقلد کو بھی حاصل ہوسکتا ہے لیکن ادلہ اربعہ کے ساتھ توصرف مجتہد کو توصل حاصل ہوتا ہے باقی رہا مقلد تو اس کے لئے دلیل قول مجتہد ہے مثلاً مقلد کہے گا کہ ہذا الحکم واقع عندی لانہ ادی الیہ رای ابی حنیفۃ وکل ما ادی الیہ رأی ابی حنیفۃ واقع عندی فالقضیۃ الثانیۃ یعنی کل ما ادی الیہ رأی ابی حنیفۃ واقع عندی یہ بھی اصول فقہ میں سے ہو جائے گا یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے مباحث تقلید اور استفتا کا کتب اصول میں ذکر کر دیا فعلی ھذا پس اس صورت میں کہ جب توصل مقلد کو بھی حاصل ہوا اور مباحث تقلید اور استفتاء کتب اصول میں درج ہو گئے تو اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی "العلم

بالقواعد التی یتوصل بھا الی مسائل الفقہ یعنی لفظ مسائل کا اضافہ کردیا جائے گا ولا یقال الی الفقہ کیونکہ فقہ احکام کے ایسے علم کو کہتے جو حاصل من الادلۃ الاربعہ ہو اور مقلد کی ایسے علم تک رسائی نہیں ہے اور ہمارا قول علی وجہ التحقیق اس کے منافی نہیں ہے کیونکہ تحقیق مقلد یہی ہے کہ وہ تقلید مجتہد کرے اور مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ لا یبعد ان یقال الظاھر انہ بعید شارح نے اعتراض کردیا کہ مصنف کا لا یبعد صحیح نہیں ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ یہ احتمال بعید ہے کیونکہ توصل کو عام کرکے شامل للمجتہد والمقلد کرنا لم یذہب الیہ احد یعنی کسی ایک کا مذہب نہیں ہے باقی رہے وہ حضرات جنہوں نے کتب اصول میں مباحث تقلید کا تعرض کیا ہے تو وہ مصرح ہیں کہ بحث تقلید بمقابلہ اجتہاد ہے نہ اس لئے کہ یہ مباحث اصول فقہ میں سے ہیں۔ شارح کا یہ اعتراض مصنف پر وارد نہیں ہوسکتا مصنف کا قول لا یبعد دال ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہ قول مرضی اور پسندیدہ نہیں ہے اور اس کی پہلی عبارت "ان الظاہر ہذا یخص المجتہد" صاف دال ہے کہ یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر ہمیشہ بعید ہوتا ہے ولھذا قال صاحب التلمیح لما عثر الاستاذ ای صاحب التلویح علی ھذہ الدقیقۃ امر باخراج ہذا الایراد من شرحہ۔

قولہ ولا یقال الی الفقہ لان الخ چونکہ مقلد قواعد اصول فقہ کے ساتھ مسائل فقہ تک پہنچتا ہے لا الی الفقہ کیونکہ فقہ علم بالاحکام کا نام ہے بشرطیکہ یہ علم حاصل من الادلۃ الاربعۃ ہو اور علم مقلد حاصل من الادلۃ الاربعہ نہیں۔

قال المصنف فی التوضیح ھذا الذی ذکرنا انما ھو بالنظر الی الدلیل قضیہ کلیہ کے متعلق جو تفصیل ہم نے ذکر کی وہ بلحاظ دلیل کے تھی فاما بالنظر الی المدلول یعنی بنظر مدلول قضیہ کلیہ کا اثبات اس وقت ممکن ہے جب انواع احکام کی معرفت حاصل ہو اور اس کی معرفت ہو کہ کس قسم کا حکم کس نوع ادلہ سے حاصل ہوتا ہے اور یہ خصوصیت ناشی من الحکم ہوتی ہے یعنی خصوصیت حکم کی بنا پر خصوصیت دلیل کا فیصلہ ہوتا ہے مثلاً ایک شئی کسی حکم کے لئے علۃ ہونا یہ ایک ایسا حکم ہے قیاس سے اس کا اثبات نہیں بلکہ یہ صرف نص کے ساتھ ہوگا ثم المباحث المتعلقۃ بالمحکوم بہ اور وہ فعل مکلف ہے مثلاً اس فعل کا عبادت ہونا عقوبت ہونا اور اس جیسی اشیاء یہ بھی اس قضیہ کی کلیۃ میں درج ہیں کیونکہ احکام افعالِ مکلفین کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوجاتے ہیں فان العقوبات لا یمکن ایجابھا ای اثباتھا بالقیاس ثم المباحث المتعلقۃ بالمحکوم

علیہ اور وہ خود مکلف ہے۔ یعنی وہ مباحث جو خود مکلف انسان کے ساتھ متعلق ہیں مثلاً اس کی اہلیت کی معرفت اور ان عوارض کی بحث جو اس اہلیت پر طاری ہو جاتے ہیں خواہ یہ عوارض سماویہ ہوں جن میں انسان کے فعل اور اکتساب کو دخل نہیں ہوتا یا مکتسبہ ہوں جن کے اندر انسانی عمل و اکتساب کو دخل ہوتا ہے یہ تمام مباحث اس قضیہ کلیہ کے تحت درج ہیں کیونکہ محکوم علیہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے احکام میں اختلاف واقع ہو جاتا اور اسی طرح وجود عوارض اور عدم عوارض کے لحاظ سے بھی احکام مختلف ہو جاتے ہیں لہٰذا یہ تمام مباحث قضیہ کلیہ کے ساتھ متعلق۔

فیکون ترکیب الدلیل یعنی مسائل فقہ کے اثبات پر شکل اول کے ساتھ جب استدلال کریں گے تو ان تمام مباحث کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا تو ترکیب دلیل اس طرح ہوگی۔ ھذا الحکم ثابت یہ دعویٰ ہے دلیل اس کی یوں ہوگی لانہ حکمٌ ھذا شانہ یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے متعلق لفعل ھذا شانہ یہ مباحث متعلقہ بالمحکوم بہ یعنی فعل مکلف کی طرف اشارہ مثلاً اس کا عبادت ہونا ھذا الفعل صادرٌ من مکلف ھذا شانہ یہ اہلیت مکلف کی طرف اشارہ ہے ولم یوجد العوارض الخ یہ عوارض طاریہ کی نفی کی جارہی ہے و یدل علی ثبوت ھذا الحکم الخ یہ نوع دلیل کا تعین ہے ھذا ھو الصغریٰ یعنی یہاں تک صغریٰ مکمل ہوا ہے۔

ثم الکبریٰ یعنی کبریٰ دلیل کا یوں ہوگا کل حکمٍ موصوف الخ تو نتیجہ ہوگا ہذا الحکم ثابت فھذہ القضیۃ الاخیرۃ یعنی جو کبریٰ ہے یہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے و بطریق الملازمۃ یعنی اگر بطریق ملازمہ یعنی قیاس استثنائی کے طور پر استدلال کریں تو یوں ہوگا کلما وجد قیاس موصوف الخ اور بطور استثناء کے کہیں گے لکنہ وجد القیاس الموصوف الخ تو نتیجہ یثبت ہذا الحکم آئے گا تو کلما وجد سے جو ملازمہ پیش کیا گیا ہے یہ مسائل اصول فقہ سے ہے اور یہی مراد ہے توصل قریب سے یعنی اصول فقہ کا قضیہ ہماری دلیل کا ایک مقدمہ ہو جائے۔ فعلم ان جمیع المباحث الخ یعنی یہ تمام مباحث مذکورہ متقدمہ اس قضیہ کلیہ کے تحت درج ہیں جو دلیل کے لئے ایک مقدمہ بنتا ہے یعنی کبریٰ یا ملازمہ کلیہ توجب یہ مباحث مذکورہ بعض متعلقہ بالدلیل اور بعض بالحکم ہیں تو معلوم ہوا کہ اس علم میں یعنی اصول فقہ میں ادلہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

من حیث ان الاولیٰ ای الادلۃ مثبتۃ للثانیۃ ای للاحکام تو بعض مباحث ناشی من الادلہ ہوں گے اور بعض من الاحکام توجب ادلہ اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوئی تو معلوم

ہوا کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں ادلہ سے بحیثیت مثبت للاحکام اور احکام سے بایں حیثیت کہ ثابت بالادلہ ہیں سے بحث کی جائے گی۔ فیبحث فیہ عن احوال الادلۃ المذکورۃ وما یتعلق بھا یہ اصول فقہ کی حد و تعریف پر تفریع ہے لہٰذا فیبحث کی فا متعلق بالحد والتعریف ہو گی۔

وما یتعلق بھا عطف علی الادلۃ یعنی وما یتعلق کا عطف الادلہ پر ہے اور بھا کی ضمیر راجع الی الادلۃ ہو گی اور اس ما یتعلق بالادلہ سے مراد وہ ادلہ ہیں جو مختلف فیھا ہیں جیسے استصحاب اور استحسان اور ادلۂ مقلد و مستفتی وایضا ما یتعلق الخ یعنی وہ اشیاء جو ادلہ اربعہ سے متعلق ہیں اور ان کو مثبت للحکم ہونے میں دخل ہے جیسے بحث عن الاجتہاد وغیرہ ان سے بھی بحث کی جائے گی۔ واعلموا ان العوارض الذاتیۃ الخ یہاں سے ادلہ کے عوارض مبحوثہ اور ان کی کیفیت بحث کی تعیین اور تفصیل کرنا چاہتا ہے۔ ثلثۃ اقسام یعنی ادلہ کے عوارض ذاتیہ تین قسم ہیں ایک قسم وہ عوارض ذاتیہ ہیں جو ہمارے اس فن میں مبحوث عنہا ہوتے ہیں اور یہ ہیں ادلہ کا مثبت للاحکام ہونا یعنی ادلہ کا عارض ہوا اثباتھا للاحکام ومنھا ما لیست الخ یہ عوارض کی دوسری قسم ہے یعنی یہ وہ عوارض ہیں جن سے اس فن میں بحث تو نہیں کی جاتی لیکن عوارض مبحوث عنہا کے لحوق میں انہیں دخل ہوتا ہے جیسے ادلہ کا عام ہونا اور مشترک و خبر واحد ہونا۔ ومنھا ما لیس کذلک یہ عوارض کی قسم ثالث ہے یعنی ایسے عوارض ہیں کہ نہ تو خود مبحوث عنہا ہیں اور نہ مبحوث عنہا کے لحوق میں انہیں مداخلت ہے جیسے دلیل کا قدیم یا حادث ہونا۔

فالقسم الاول یہ طریق بحث کی توضیح ہے یعنی عوارض کی قسم اول محمول بنیں گے ان قضایا میں جو ہمارے فن کے لئے وہ مسائل ہیں۔

والقسم الثانی یعنی عوارض کا قسم ثانی ان قضایا مذکورہ کے موضوع کے لئے اوصاف و قیود بنیں گے جیسے الخبر الذی یرد بہ واحدٌ یوجب غلبۃ الظن تو الخبر موضوع ہے اور الذی یرد بہ اس کی صفت اور قید ہے اور یہ قسم ثانی کبھی قضایا مذکورہ میں موضوع بن جائیں گے جیسے العام یوجب الحکم قطعا اور کبھی محمول بن جائیں گے جیسے النکرۃ فی موضع النفی عامۃ وکذلک الاعراض الذاتیۃ للحکم ثلثۃ اقسام ایضًا یعنی حکم کے اعراض ذاتیہ بھی تین قسم ہیں الاول ما یکون یعنی پہلی قسم اعراض کی وہ ہے جو اس فن میں مبحوث عنہا ہیں کہ ان کی بحث کی جاتی ہے وھو کون الحکم یعنی حکم کا ادلۂ مذکورہ سے ثابت ہونا والثانی اور دوسری قسم عوارض حکم کی وہ ہے جنہیں مبحوث عنہا عوارض کے

لحوق میں دخل ہے جیسے حکم کا متعلق بفعل بالغ ہونا یا بفعل صبی ہونا اور اس جیسی اشیاء حکم کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا۔ والثالث مالا یکون یعنی تیسری قسم وہ ہے جو نہ خود مبحوث عنہا ہے اور نہ مبحوث عنہا کے لحوق میں انہیں دخل ہے۔

الاول پہلی قسم عوارض حکم کی محمول ہوں گی ان قضایا کلیہ جو اس علم کے لئے وہ مسائل ہیں۔ والثانی اور قسم ثانی موضوع قضایا کی اوصاف اور قیود بنیں گے اور کبھی خود موضوع بنیں گے اور کبھی محمول کقو لنا الحکم المتعلق بالعبادۃ یثبت بخبر الواحد یہ موضوع قضیہ کے لئے وصف اور قید ہونے کی مثال ہے العقوبۃ لا یثبت الخ یہ موضوع قضیہ ہونے کی مثال ہے زکوٰۃ الصبی عبادۃ یہ محمول قضیہ ہونے کی مثال ہے۔ واما الثالث من القسمین یعنی عوارض ادلہ اور عوارض حکم ان دونوں کی قسم ثالث فبمعزل یعنی وہ بالکل ہمارے اس علم کے مباحث اور مسائل سے جدا ہیں ان کی بحث بالکل نہیں کی جائے گی۔

قال الشارح فی التلویح قولہ ولا یبعد ان یقال الظاھر انہ بعید مصنفؒ نے توصل الی الفقہ کے اندر تعمیم کرتے ہوئے کہا کہ یہ بعید نہیں ہے کہ مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے توصل ہو تو اس پر شارح نے یہ اعتراض کر دیا کہ الظاہر انہ بعید یعنی یہ تعمیم کہ مجتہد اور مقلد دونوں کے لئے توصل کا قول کرنا بعید ہے اذ لم یذھب الیہ ای الی ہذا التعمیم درحقیقت مصنف پر یہ اعتراض واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ مصنفؒ نے احتمال اول کو ظاہر قرار دیا ہے اور یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر ہے جس کا مصنفؒ کو خود اعتراف ہے اور خلاف ظاہر احتمال کو بدرجۂ احتمال پیش کر دینا قابل اعتراض نہیں ہے۔ والمتعرضون لمباحث التقلید یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ جب اس تعمیم کی طرف کوئی بھی نہیں گیا تو پھر کتب اصول مباحث تقلید کا ذکر کیوں ہے تو اس کا جواب دیا کہ جن حضرات نے اپنی کتب میں ان مباحث کا تعرض کیا ہے ان سے تصریح موجود ہے کہ ان مباحث کا وقوع بمقابلہ اجتہاد ہے نہ بایں حیثیت کہ یہ مباحث فن ہیں۔

قولہ علم انہ یبحث فی ھذا العلم عن الادلۃ الخ مصنفؒ نے فرمایا کہ اس علم میں ادلہ اور احکام سے بحث کی جائے گی تو شارح یعنی عن احوالہما کہہ کر حذف مضاف کی طرف اشارہ کیا کیونکہ ادلہ اور احکام اس علم کے لئے موضوع ہیں اور کوئی فن اپنے موضوع کے نفس اور ذات سے بحث نہیں کرتا بلکہ موضوع کے احوال و عوارض سے بحث کرتا ہے لہٰذا مصنف کی مراد بھی عن احوال الادلۃ والاحکام ہے اور حذف مضاف عبارت قوم میں شائع اور ذائع ہے باوجود محذوف ہونے کے معنیً

مراد ہوتاہے قولہ فموضوع ھذا العلم موضوع علم اس شئ کو کہا جاتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے عوارض جمع ہے عرض کی والمراد بالعرض ھھنا یہ مطلق عرض کی تعریف ہے خواہ ذاتی ہو یا عرض غریب ہو خلاصۂ تعریف یہ کہ عرض شئ سے مراد وہ امر ہے جو حقیقت شئ خارج ہو اور اس پر محمول ہو یعنی الخارج المحمول و بالعرض الذاتی اور عرض ذاتی سے مراد ایسا عرض ہے جس کے لئے خود ذاتِ شئ منشاء بنے یعنی اس شئ کو لذاتہ بلاواسطہ عارض و لاحق ہو کالادراک للانسان انسان کی ذات کو ادراک براہِ راست اور بلا واسطہ لاحق ہوتاہے لہٰذا یہ انسان کے لئے عرض ذاتی ہے یہ عرض ذاتی کا قسم اول ہے او بواسطۃ امر یساویہ یہ عرض ذاتی کا دوسرا قسم ہے یعنی وہ عرض جو شئ کو بواسطہ ایسے امر کے لاحق ہو جو شئ معروض کا مساوی النسبت ہے کالضحك للانسان ضحک انسان کو بواسطہ متعجب ہونے کے عارض اور لاحق ہوتا ہے اور متعجب مساوی للانسان ہے لان کل انسان متعجب و کل متعجب انسان او بواسطۃ امر اعم منہ الخ یہ عرض ذاتی کا قسم ثالث یعنی ایسا عرض جو شئ کو بواسطہ ایسے امر کے لاحق ہو جو ہے تو اعم من الشئ لیکن یہ عام داخل فی حقیقۃ الشئ ہے۔

کالتحرك للانسان تحرک انسان کو بواسطہ حیوان ہونے کے لاحق ہوتا ہے اور حیوان انسان سے عام ہے اور اس کی حقیقت میں داخل ہے لان الانسان حیوان ناطق تو یہ اقسام ثلثہ عرض ذاتی کہلاتے ہیں ان کے علاوہ اعراض غریبہ علم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے والمراد بالبحث یعنی اعراض ذاتیہ سے بحث کرنے سے مراد یہ ہے کہ ان اعراض کو مسائل میں بطور محمول کے استعمال کریں گے جب یہ محمول ہوئے تو ان کا موضوعِ مسئلہ کیا ہوگا شارح نے اس کی تفصیل کی اور موضوع مسئلہ کے اربعہ اقسام بیان فرمائے۔ پہلا حملھا علی موضوع العلم یعنی عوارض ذاتیہ کا حمل خود موضوع پر کیا جائے گا حاصل یہ کہ مسئلہ میں محمول عرض ذاتی ہوگا اور موضوع مسئلہ خود موضوع علم پر ہوگا جیسے الکتاب یثبت الحکم قطعا تو اثبات حکم ادلہ کے عوارض سے ہے تو اس کو بصورت یثبت محمول بنایا گیا ہے اور الکتاب کو موضوع او علی انواعہ یہ دوسرا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کو موضوع فن کے کسی نوع پر حمل کرکے محمول بنایا جائے گا کقولنا الامر یفید الوجوب الامر کتاب کا ایک نوع ہے اور یفید الوجوب عرض ذاتی ہے جو کہ محمول ہے او علی اعراضہ الذاتیہ یہ تیسرا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کو موضوع فن کے عرض ذاتی پر حمل کرکے محمول بنایا جائے گا۔

کقولنا العام یفید القطع اس میں یفید القطع جو دلیل کا عرض ذاتی ہے اس کا حمل ہو رہا ہے العام پر اور عموم بھی عرض ذاتی ہے او علی انواع اعراضہ یہ چوتھا قسم ہے یعنی عرض ذاتی کا حمل عرض ذاتی کے نوع پر ہوگا کقولنا العام الذی خص منہ البعض یفید الظن اس میں یفید الظن کا عرض ذاتی محمول ہو رہا ہے عام مخصوص البعض پر جو مطلق عام کا ایک نوع ہے جمیع مباحث اصول الفقہ یعنی اصول فقہ کے تمام مباحث اس طرف راجع ہیں کہ ادلہ اور احکام کے اعراض ذاتیہ کو ان کے لئے ثابت کیا جائے گا۔ من حیث اثبات الادلہ یعنی بایں حیثیت کہ ادلہ مثبت للاحکام ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ وہ ثابت بالادلہ ہیں یعنی ادلہ کا کام اثبات ہے اور احکام کا ثبوت بمعنی ان جمیع محمولات یعنی اس فن کے تمام محمولاتِ مسائل از قبیلہ اثبات اور از قبیلۂ ثبوت ہوں گے اور وہ بھی جن کو اس اثبات و ثبوت میں دخل ہے اور اس بارے میں نافع ہیں وہ بھی محمول مسائل ہوں گے فیکون موضوعہ تو اس فن کا موضوع ادلہ اور احکام ہوں گے ادلہ بایں حیثیت کہ یہ اثبات للاحکام کرتی ہیں اور احکام بایں حیثیت کہ یہ ثابت بالادلہ ہوتے ہیں۔

فان قلت فما بالھم حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ اجماع اور قیاس کا مثبت للاحکام ہونا اس کو اصول فقہ کے مسائل میں درج کر کے اس سے بحث کرتے ہیں کتاب اللہ اور سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اثبات للاحکام اس کو نہ مسائل میں درج کرتے ہیں نہ اس سے بحث کرتے ہیں قلت حاصل جواب یہ کہ فن میں مقصود اصلی کسبیات ہوتے ہیں یعنی وہ مسائل جو کسبی اور نظری ہوں اور ثبوت میں محتاج بطرف دلیل ہوں اور بدیہی امور و مسائل مقاصد فن میں داخل نہیں ہوتے چونکہ کتاب و سنت کا حجت ہونا اصولی کی نگاہ میں بمنزلہ بدیہیات کے ہے جو کہ علم الکلام میں متقرر اور ثابت ہو چکا ہے اور شہرت بین الانام اختیار کر چکا ہے اس لئے اس کو اصول فقہ کے مسائل مبحوثہ میں درج نہیں کیا گیا۔ بخلاف الاجماع و القیاس کہ ان کا حجت مثبتہ للاحکام ہونا بدیہی نہیں تھا اس لئے اس کو مسائل مبحوثہ میں درج کر لیا گیا ہے اور اسی طرح کتاب اللہ کی قرأۃ شاذۃ اور سنت میں سے خبر واحد کا مثبت للاحکام ہونا چونکہ بیّن اور بدیہی نہیں تھا اس لئے اصولی حضرات نے اس مسئلہ کے ساتھ تعرض کیا ہے اور اس کی بحث بھی کی ہے۔ قولہ و اما الثالث یعنی تیسرے قسم کے عوارض خواہ ادلہ کے ہوں یا احکام کے جو مبحوث عنہا فی ہذا العلم نہیں اور نہ ان کو مبحوث عنہا کے لحوق میں کوئی دخل ہے وہ ہمارے اس

علم سے بالکل الگ ہیں ان سے بحث نہیں کی جائے گی جیسے امکان قدم وحدوث بسیط ومرکب ہونا دلیل کا جملہ اسمیہ وفعلیہ ہونا اوراس کے مفردات کا ثلاثی اور رباعی ہونا۔ معرب اور مبنی ہونا جن کو نہ دخل فی الاثبات نہ فی الثبوت ایسے عوارضات اصول فقہ میں زیر بحث نہیں آئیں گے کیونکہ یہ ہمارے فن کے ساتھ متعلق نہیں ہیں جیسے نجار جو لکڑی کا کام کرتا ہے وہ لکڑی کی سختی اور نرم ہونا اور اس کا پتلا موٹا ہونا ٹیڑھا ہونا اور سیدھا ہونا ان امور کی طرف تو نگاہ کرتا ہے کیونکہ یہ امور اس کی صنعت کے ساتھ متعلق ہیں اور جو امور اس کی صنعت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں مثلاً لکڑی کا ممکن ہونا اور اس کا حادث ہونا اور مرکب وبسیط ہونا ان امور کی طرف وہ بالکل توجہ نہیں کرتا۔

قال المصنف فی التوضیح و یلحق بہ البحث عما یثبت بھذہ الادلۃ وھو الحکم و عما یتعلق بہ مصنفؒ نے اس عبارت کی تحلیل کرتے ہوئے کہا کہ یلحق بہ میں جو ضمیر مجرور ہے وہ راجع الی البحث ہے جس پر لفظ فیبحث دال ہے وقولہ عما یثبت اس لفظ ما سے پہلے تقدیر مضاف ہے مراد عن احوال مایثبت اور مایثبت سے مراد حکم ہے تو گویا عن احوال الحکم ہوا عما یتعلق بہ میں ضمیر مجرور بسوئے حکم راجع ہے یعنی وہ اشیاء جو متعلق بالحکم ہیں وھو الحاکم یعنی متعلقات حکم یہ ہیں حاکم۔ محکوم بہ۔ محکوم علیہ۔ اعلم ان قولہ و یلحق بہ یحتمل امرین یعنی بحث حکم کو جو بحث ادلہ کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے یہ دو معانی کا محتمل ہے

احدھما ان یراد الخ ایک مراد تو اس کی یہ ہوسکتی ہے کہ مباحث حکم کو مباحث ادلہ کے بعد ذکر کیا جائے کیونکہ ایک تو دلیل مقدم بالذات ہوتی ہے بنسبت حکم کے دوسرا یہ کہ اصول فقہ میں بحث ادلہ زیادہ اہم ہے بنسبت بحث احکام کے لہٰذا مباحث ادلہ کو مقدم کرنا چاہیئے اور مباحث احکام اس سے مؤخر ہوں علی ان موضوع الخ یعنی اس فن کا موضوع دونوں ہیں یعنی ادلہ اور احکام دونوں موضوع فن ہے البتہ مباحث حکم کو ملحق اور مؤخر ہونا چاہیے تو یلحق سے مراد صرف تاخیر البحث ہوگی۔ والثانی یہ دوسرا احتمال ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اس علم کا موضوع تو صرف ادلہ ہیں احکام موضوع فن نہیں ہیں البتہ احکام سے بحث کی جاتی ہے بایں حیثیت کہ یہ اس علم اصول فقہ کے الحاقی اور تبعی مباحث ہیں مقصود اصلی نہیں ہیں کیونکہ اصول فقہ ادلہ فقہ کو کہا جاتا ہے لیکن مراد ہوتی ہے علم بالادلہ بایں حیثیت کہ یہ مثبت للاحکام ہیں تو مقصود اصلی علم بالادلہ ہوگا اور وہ مباحث جو ناشیہ عن الحکم اور متعلقات حکم یہ اس علم کے مقاصد سے خارج ہوں گے اور ان کا ذکر صرف اس لحاظ سے ہوگا کہ مسائل فن کے یہ توابع اور لواحق ہیں اور اس قسم کے مسائل ہیں بھی قلیل التعداد کما ان موضوع

المنطق یہ احتمال ثانی کی نظیر ہے یعنی جیسے منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات ہیں بایں حیثیت کہ یہ موصل الی تصورٍ وتصدیقٍ ہیں تو موضوع منطق موصل تصوری اور موصل تصدیقی ہوا اس لئے منطق کے بیشتر مسائل احوال موصل کے متعلق ہیں لیکن علی سبیل الندرۃ والقلۃ تصور موصل الیہ کی بحث کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ ماہیات قابل حد ہیں تو اس قسم کی بحث مقاصد فن سے نہیں ہوتی بلکہ صرف تبعًا ذکر کی جاتی ہے اسی طرح اصول فقہ میں حکم کی بحث صرف تبعًا ہے بعض کتب اصول میں مباحث حکم کو اصول فقہ کے مباحث سے شمار نہیں کیا گیا۔

ولکن الصحیح ھو الاحتمال الاول یعنی یہ کہ حکم بھی موضوع فن ہے اور اس کے مباحث اصول فقہ کے مقصودہ مباحث میں درج ہیں لیکن مباحث حکم مباحث ادلہ سے مؤخر رہیں گے فان ارید بالحکم یعنی حکم سے مراد اگر خطاب اللہ المتعلق الخ ہے تو پھر یہ قدیم ہے اور اس کا ثبوت من الادلہ ہونا اس کے حدوث کو چاہتا ہے تو مراد ثبوت الحکم سے ثبوت علمنا بالحکم ہوگا اور ہمارا علم بالحکم ادلہ سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ خود حکم کیونکہ حکم تو قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد خطاب نہ ہو بلکہ اثر خطاب ہو یعنی وجوب وحرمت وغیرہ تو پھر اس کا ثبوت بعض ادلہ سے یعنی کتاب۔ سنت۔ اجماع سے تو صحیح ہے لیکن قیاس کے ساتھ درست نہیں ہوگا کیونکہ قیاس مثبت للوجوب نہیں ہے بلکہ قیاس کے ساتھ وجوب کا غلبہ ظن ثابت ہوتا ہے جیسے کہا گیا ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں ہے تو مراد بالاثبات غلبۂ ظن کا اثبات ہوگا۔ وان نوقش یعنی اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز آرہی ہے کیونکہ لفظ ایک ہے اثبات الادلہ للاحکام تو اسی لفظ اثبات سے بعض ادلہ میں اثبات العلم بالحکم مراد لیا اور بعض میں اثبات غلبۃ الظن بالحکم مراد لیا گیا اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز صحیح نہیں ہے۔ فنقول سے سے جواب دیدیا کہ تمام ادلہ کے اندر اثبات سے مراد اثبات العلم لنا او اثبات غلبۃ الظن لنا ہے یعنی اس وقت علم سے مراد مطلق ادراک ہوگا خواہ جازم ہو یا راجح تو اس لحاظ سے لفظ علم قطعی اور ظنی دونوں کو شامل ہوجائے گا۔

قال الشارح فی التلویح قولہ کما ان موضوع المنطق الخ یعنی جیسے موضوع منطق تصورات وتصدیقات ہیں بایں حیثیت کہ یہ موصل ہیں تو منطق میں مقصودہ مباحث احوال موصل یا ان امور کے احوال جن کو دخل فی الایصال ہے جیسے تصورات میں احوال تصور سے بحث کی جاتی ہے کہ یہ حد ہے اور یہ رسم ہے جو کہ ایصال الی التصور کرتی ہے یہ خود احوال موصل کی بحث ہوئی یا منطق میں یہ بحث کی جاتی ہے یہ جنس ہے یا فصل وخاصہ تو جنس وفصل سے ترکیب حد ہوتی ہے اور خاصہ رسم کے حاصل

کرنے میں کام دیتا ہے تو یہ ایسے مباحث ہیں کہ جنہیں دخل فی الایصال ہے اور اسی طرح تصدیقات میں احوال تصدیق سے بحث کی جاتی ہے بایں حیثیت کہ یہ حجت ہے جو مجہول تصدیقی کی طرف موصل ہے یا یہ بحث کی جاتی ہے کہ یہ قضیہ ہے یہ عکس قضیہ اور نقیض قضیہ ہے ان سے حجت کی تالیف وترکیب ہوتی ہے بہرحال منطق کے جمیع مباحث راجع ہیں احوال موصل کی طرف یا ان امور کے احوال کی طرف جنہیں دخل فی الایصال ہے اور کبھی احوال موصل الیہ سے تبعاً بحث کی جاتی ہے لیکن یہ مقاصد فن اور مسائل فن سے نہیں ہوتے مثلاً جیسے یہ بحث کی جاتی ہے کہ اگر ماہیت بسیط ہو تو اس کی حد نہیں ہوسکتی اگر مرکب من الجنس والفصل ہو تو اس کی حد کی جائے گی اگر اس کے لئے خاصہ لازمہ بیّنہ ہو تو رسم ہوگی والا فلا یہ تمام مباحث بالتبع ہیں نہ بالقصد۔

ویمکن ان یجعل یہ ان مقاصد تبعیہ کو مقاصد اصلیہ میں داخل کرنے کی توجیہ ہے حاصل یہ کہ ان مباحث کو راجع الی احوال الموصل کیا جاسکتا ہے یوں کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ حد موصل الی المرکب ہوگی نہ الی البسیط تو اس توجیہ کے ساتھ یہ مباحث مسائل فن سے ہوجائیں گے۔

قولہ لکن الصحیح۔ ذھب صاحب الاحکام الخ اصول فقہ کے موضوع میں اختلاف ہے جس کی طرف مصنفؒ نے اشارہ کر دیا ہے صاحب الاحکام ادھر چلے گئے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع صرف ادلہ اربعہ ہیں اور احکام موضوع فن نہیں ہیں لہٰذا احوال احکام سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ صرف ان کے تصور کرلینے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ ان کے اثبات اور نفی پر تمکن اور قدرت حاصل ہوسکے یعنی یہ معلوم ہوسکے کہ کس قسم کے احکام کس نوع ادلہ سے ثابت ہوسکتے ہیں لکن الصحیح لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔ لانا رجعنا یہ دونوں کے موضوع ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ کہ ادلہ کا بالعموم رجوع الی الاربعہ ہے اور احکام کا الی الخمسہ وجوب۔ ندب۔ حرمت۔ کراہت۔ اباحت پھر ہم نے اجمالاً ان مباحث کی طرف نگاہ کی جو اس امر کے ساتھ متعلق ہیں کہ اثبات الادلہ للاحکام کی کیا کیفیت ہے یعنی ادلہ جو احکام کو ثابت کرتی ہیں ان کی کیفیت اور طریق کار کیا ہے تو ہم نے بعض مباحث کا رجوع احوال ادلہ کی طرف اور بعض کا رجوع احوال احکام کی طرف محسوس کیا جیسے کہ مصنفؒ قضیہ کلیہ جس کے ساتھ توصل الی الفقہ ہوتا ہے اس کی تفصیل وتحصیل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے جب دونوں کے احوال کے ساتھ مباحث متعلق ہیں تو پھر ایک کو موضوع قرار دے کر مقاصد فن سے شمار کرنا اور دوسرے کو صرف لواحق وتوابع میں درج کرنا تحکم ہے۔ غایت مافی الباب بس اتنا ہے کہ مباحث ادلہ اکثر اور اہم ہیں

اور مباحث احکام قلیل المقدار ہیں یہ اس کا متقاضی نہیں ہے کہ ایک کو یعنی ادلہ کو اصل مستقل قرار دیدیویں اور احکام کو غیر مقصود اور صرف تابع قرار دیدیویں بلکہ دونوں اصالۃً اور استقلالاً موضوع فن ہیں۔

قولہ ان ارید بالحکم ھذا الکلام الخ شارح نے حسب عادۃ مصنفؒ پر اعتراض کر دیا کہ انہوں نے جو کہا کہ ثبوت الحکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم ہے یہ ایسی کلام ہے جس کے تحت کوئی طائل اور فائدہ نہیں ہے بلکہ فضول اور بے فائدہ کلام ہے لان الادلۃ الشرعیۃ کیونکہ ادلہ شرعیہ صرف معرفات اور امارات یعنی علامات ہوتی ہیں جن سے علم بالشئ حاصل ہوتا ہے نہ کہ نفس شئ ولو سلم انھا الخ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ امارات نہیں بلکہ ادلہ حقیقیہ ہیں تو بھی دلیل کا معنی ہی یہ ہوتا ہے کہ جو مفید ہو علم بثبوت الشئ کی یا علم بانتفاء الشئ کی غایۃ مافی الباب یعنی زیادہ سے زیادہ یہ کہ علم بثبوت الشئ میں علم سے مراد ادراک ہوگا خواہ جازم ہو یا راجح تاکہ علم قطعی اور ظنی کو شامل ہو کر جمیع ادلہ اربعہ میں صحیح ہوسکے اس میں قدم حکم یا حدوث حکم سے کوئی فرق نہیں آتا۔ آخر کار مصنف بھی اسی تعمیم کی طرف مضطر ہوا۔

ولیس معنی الدلیل اور دلیل کا معنی یہ نہیں کہ جو ثبوت شئ کا فائدہ دیوے یہ تو صرف علل خارجیہ میں ہوتا ہے نہ کہ ادلہ میں اگرچہ حکم حادث بھی ہو تو پھر بھی دلیل سے علم بثبوت الحکم کا فائدہ ہوگا نہ نفس ثبوت کا۔

شارح کا یہ اعتراض کہ مصنف کی یہ عبارت لاحاصل لہ ولا طائل۔ یہ اعتراض صحیح نہیں بلکہ یہ کلام مفید ہے اور حامل فائدہ ہے کیونکہ جب مصنفؒ نے کہا ویلحق بہ البحث عما یثبت بھذہ الادلۃ وھو الحکم تو اس عبارت کا مقصد ظاہر یہ ہے کہ حکم ان ادلہ سے ثابت ہوتا ہے تو اس پر معترض کا یہ اعتراض ظاہر الوقوع ہے کہ اگر حکم سے مراد نفس خطاب ہے تو یثبت بھذہ الادلہ کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم بمعنی الخطاب قدیم ہے اور قدیم ان ادلہ سے ثابت نہیں ہے کیونکہ ثابت من الغیر حادث ہوتا ہے تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ثبوتِ حکم سے مراد ثبوت العلم بالحکم لیا جاوے تاکہ اعتراض مذکور مندفع ہو جائے کیونکہ ثبوت علم القدیم بالادلہ میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور اگر حکم سے مراد اثر خطاب ہو یعنی وجوب وغیرہ تو پھر اس کا ثبوت بالادلۃ الثلثۃ تو صحیح ہے لیکن قیاس میں صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ مثبت الحکم نہیں ہے بلکہ مظہر ہے زیادہ سے زیادہ قیاس کے ساتھ غلبۃ الظن بالحکم ثابت ہوتا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ ان دونوں وجہین میں اثبات القیاس

للحکم سے مراد اثبات غلبۃ الظن بالحکم ہوگا لہٰذا ضروری ہے کہ اثبات العلم بالحکم میں علم سے مراد صرف الاعتقاد الجازم مراد نہیں ہوگا جو علم کا حقیقی معنی ہے کیونکہ یہ ادلہ ثلثہ میں تو صحیح ہے لیکن قیاس میں صحیح نہیں وہاں اثبات العلم سے مراد اثبات غلبۃ الظن ہو جائے گا جو مجازی معنی ہے تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گی جو صحیح نہیں ہے لہٰذا ضروری ہے کہ عموم المجاز مراد لیا جائے یعنی الاعتقاد جازمًا کان اوراجحا اور یہ عموم المجاز جمیع ادلہ میں صحیح ہو سکے گا۔

قال المصنف فی التوضیح واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع الخ مصنفؒ نے موضوع اور مسائل کے متعلق مباحث ثلثہ پیش کئے ہیں اگرچہ اس فن کے ساتھ متعلق تو نہیں لیکن چونکہ محصّل اور طالب علم ان مباحث سے مستغنی نہیں ہو سکتا اس لئے یہ مباحث بغرض افادہ پیش فرما دیئے۔ منها انهم قد ذكر وان العلم الواحد الخ یعنی علماء نے ذکر کیا ہے اور ان میں یہ امر شہرۃ یافتہ ہے کہ قد یکون لہ اکثر من موضوع واحد یعنی ایک علم کے موضوع ایک سے زیادہ ہو سکتے ہیں یعنی علم ایک ہو اور موضوع اس کے متعدد ہوں یہ صحیح ہے کالطب مثلاً جیسے علم الطب ایک علم ہے لیکن موضوع اس کے متعدد ہیں کیونکہ اس علم کے اندر بدنِ انسان کے احوال سے بحث کی جاتی ہے اور اسی طرح احوالِ ادویہ وغیرہ سے بھی بحث کی جاتی ہے تو اس فن کے دو موضوع ہیں ایک بدن انسان دوسرا ادویہ اس لئے ان دونوں کے احوال زیر بحث آتے ہیں مصنفؒ نے اس کے متعلق فرمایا هذا غیر صحیح کہ یہ بات تعدد موضوع والی صحیح نہیں ہے۔

والتحقیق یعنی اس مسئلہ میں تحقیق حقیق یہ ہے کہ اگر کسی علم کے اندر اضافۃ شئ الی آخر سے بحث کی جائے جیسے اصول فقہ میں کہ اس کے اندر اثبات الادلۃ للحکم یعنی ادلہ کا حکم کو ثابت کرنا یہ زیر بحث آتا ہے اور جیسے منطق میں کہ ایصال تصور الی تصور و ایصال تصدیقٍ الی تصدیق سے بحث کی جاتی ہے تو اس صورت میں وہ عوارض جن کو مبحوث عنہ کے ساتھ دخل اور تعلق ہے ان میں سے بعض عوارض ناشی عن احد المضافین ہیں اور بعض عوارض دوسرے سے ناشی ہیں جیسے اصول فقہ میں کہ بعض عوارض ناشی عن الادلہ ہیں اور بعض عن الحکم اور منطق میں بعض ناشی عن الموصل ہیں اور بعض عن الموصل الیہ تو اس صورت میں دونوں مضافین موضوع ہوں گے اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں وان لم یکن المبحوث عنہ الاضافۃ الخ اگر اس فن میں مبحوث عنہ اضافت نہیں ہے تو ایسے علم واحد کے لئے اشیاء کثیرہ موضوع نہیں ہو سکتیں۔

لان اتحاد العلم الخ یہ دلیل ہے اس کی کہ علم واحد کے لئے تعدد موضوع نہیں ہو سکتا حاصل

اس کا یہ ہے کہ اتحاد علم اور اختلاف علم کی دار و مدار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات پر ہے اور معلومات سے مراد مسائل ہیں اور اختلاف موضوع کی وجہ سے معلومات اور مسائل مختلف ہو جاتے ہیں لہٰذا اختلاف موضوع کی بنا پر اختلاف علم واجب اور لازم ہے لہٰذا ایک علم کے لئے مختلف موضوع نہیں ہو سکتے۔

وان ارید اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ ہماری اصطلاح ہے کہ ہم ایسے علم کو جس میں اگرچہ کوئی معنی موجب وحدۃ نہ ہو تو بھی ہم اسے علم واحد قرار دیتے ہیں تو ایسی اصطلاح کا کوئی اعتبار نہیں اور نہ یہ اصطلاح معتبر ہو سکتی ہے. علی ان الخ یعنی پھر تو ہر ایک شخص کے لئے صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ اصطلاح مقرر کرلے کہ علم الفقہ اور علم الھندسہ ایک ہی علم ہے۔ اور موضوع اس کے دو ہیں ایک فعل مکلف دوسرا مقدار تو جیسے یہ اصطلاح غیر معتبر ہے اسی طرح تمہاری اصطلاح بھی معتبر نہیں ہے وما اوردوا من النظیر اور جو انھوں نے علم طب کو بطور نظیر کے پیش کیا تھا کہ یہ علم واحد ہے اور موضوع اس کے دو ہیں ایک بدن انسان دوسرا ادویہ فجوابہ تو جواب اس کا یہ ہے کہ موضوع طب صرف بدن انسان ہے اور ادویہ سے ہم بایں حیثیت بحث کرتے ہیں کہ بعض ادویہ سے بدن انسان صحیح اور تندرست ہو جاتا اور بعض سے مریض ہو جاتا ہے تو درحقیقت یہ بھی بدن انسان کے عوارض و احوال سے بحث ہوئی تو موضوع صرف بدن انسان رہا اور جمیع مباحث طب اسی کے احوال سے متعلق ہوئے۔ قال الشارح فی التلویح قولہ واعلم ھذہ ثلثۃ الخ موضوع کے متعلق یہ تین مباحث ہیں جن کے اندر مصنفؒ نے جمہور محققین کی مخالفت کی ہے اور جو شخص کلام قوم سے اس مقام میں واقف ہے وہ مصنفؒ پر تعجب ہی کرے گا۔

الاول ان الطلاق الخ یعنی عام طور پر جو یہ قول کیا جاتا ہے کہ ایک فن کے لئے تعدد موضوع جائز ہے اگرچہ موضوع فوق الاثنین ہی کیوں نہ ہو لیکن یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے۔ بل التحقیق بلکہ تحقیق یہ ہے کہ علم میں مبحوث عنہ یا تو اضافہ بین الشئین ہو گی. اولا یعنی یا اضافہ نہیں ہو گی وعلی الاول پہلی شق پر یعنی اس پر کہ زیر بحث اضافۃ بین الشئین ہو تو پھر دیکھا جائیگا. یا تو وہ عوارض جن کو مبحوث عنہ میں دخل ہو گا بعض ناشی عن احد المضافین ہوں گے. بعض ناشی عن المضاف الآخر یا یوں نہیں ہو گا اول صورت میں یعنی جب دونوں مضافین سے ناشی من العوارض کو دخل ہو تو اس وقت دونوں مضافین اس علم کے لئے موضوع ہوں گے کیونکہ کسی ایک کو نظر انداز کرنے میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ایک کو دوسرے کی طرف راجع کرنے میں

تکلف ہے جیسے اصول فقہ میں بحث ہوتی ہے اثبات الادلۃ للاحکام سے اب وہ احوال جن کو مبحوث عنہ میں دخل ہے بعض ناشی عن الدلیل ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا یا مشترک ہونا اور متواتر ہونا اور بعض احوال ایسے ہیں جو ناشئ عن الحکم ہیں ککونہ عبادۃ اور عقوبۃً تو اس فن کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں گے واما اذا لم یکن اور جب کسی علم میں مبحوث عنہ اضافتہ نہ ہو جیسے فقہ کہ فعل مکلف کے وجوب وحرمۃ وغیرہ سے بحث کرتی ہے یا مبحوث عنہ اضافتہ تو ہے لیکن احوال ناشیہ عن احد المضافین کو مبحوث عنہ میں کوئی دخل نہیں ہے جیسے منطق کہ تصور وتصدیق کے ایصال الی التصور والتصدیق سے بحث کرتی ہے لیکن تصور وتصدیق موصل الیہ کے احوال کو دخل نہیں ہے تو ان صورتوں میں موضوع علم صرف ایک ہو سکتا ہے متعدد نہیں ہو سکتے کیونکہ اختلاف موضوع اختلاف مسائل کا موجب ہوتا ہے اور اختلاف مسائل موجب ہوتا ہے اختلاف علم کا کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اختلاف معلومات کے ساتھ علم مختلف ہوجاتا ہے اور معلومات مسائلِ علم کو کہتے ہیں۔ فیہ نظر حاصل نظر یہ ہے کہ اختلا مسائل سے مراد اگر صرف تکثر مسائل ہے تو فلا نسلم انہ یوجب ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف بمعنی تکثر المسائل اختلاف علم کا موجب ہے۔ اور یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ علم واحد کے مسائل تو کثیرہ ہوا کرتے ہیں اور اس کے باوجود علم واحد ہوتا ہے۔ وان ارید عدم تناسبھا اور اگر اختلاف مسائل سے مراد ان کا عدم تناسب ہے یعنی مسائل ایسے مختلف ہوں کہ ان کے ما بین تناسب نہ ہو تو اس قسم کا اختلافِ مسائل اختلافِ علوم کا موجب ہوتا ہے لیکن فلا نسلم ان مجرد تکثر الموضوعات الخ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف تکثر موضوعات اس قسم کے اختلاف کا موجب ہے وانما یلزم ذلك یعنی اس قسم کا اختلاف اس وقت لازم آتا ہے جب کہ موضوعات کثیرہ آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت نہ رکھتے ہوں والقوم صرحوا الخ حالانکہ قوم اہل علم نے تصریح کی ہے کہ اشیاء کثیرہ اس وقت علم واحد کا موضوع بن سکتی ہیں جب ان میں تناسب موجود ہو ووجہ التناسب اور وجہ تناسب کی تشریح یہ ہے کہ اشتراکھا فی ذاتی یعنی وہ موضوعات متعددہ کسی امر ذاتی میں مشترک ہوں جیسے علم الھندسہ کے موضوع خط۔ سطح۔ جسم تعلیمی ہیں یہ امور متعدد ہو کر المقدار یعنی کم متصل قار الذات میں اشتراک رکھتے ہیں جو ان کے لئے جنس ہے اور جنس امر ذاتی ہوتا ہے یا کسی عرضی میں اشتراک رکھتے ہوں کبدن الانسان اور اس کے اجزاء اور غذائیں وادویہ اور اس کے ارکان یعنی اخلاط اربعہ اور مزاج وغیرہ یہ سب موضوعات طب ہیں اور یہ صرف علم طب کی غایت یعنی صحت وتندرستی کے

تحصیل میں مشارک ہیں تو صحت ایک امر عرضی ہے جس میں انھیں اشتراک حاصل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ قوم نے موضوعات متعددہ میں رعایت تناسب کو نظر انداز نہیں کیا جو وحدۃ علم کی موجب ہوتی ہے۔

وان لیس لاحد اور یہ بالکل جائز نہیں ہے کہ کوئی ایک اصطلاح کر لے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہے لیکن موضوع اس کے دو ہیں ایک فعل مکلف دوسرا مقدار جس کا مصنف نے الزام دیا ہے جب کہ ان کے اندر کوئی تناسب موجود نہیں ہے تو یہ علم واحد نہیں ہو سکتے لہذا الزام مصنف صحیح نہیں ہے۔ ثم انہ فیما اورد الخ یہ بھی مصنف پر اعتراض ہے کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں خود اپنے آپ کے ساتھ مناقض ہے کیونکہ اصول فقہ کا موضوع اشیاء کثیرہ ہیں کیونکہ اصول فقہ کا موضوع صرف مفہوم دلیل تو نہیں ہے کیونکہ محمولات مسائل مفہوم دلیل کے اعراض ذاتیہ نہیں بلکہ یہ کتاب۔ سنت۔ اجماع۔ قیاس کے اعراض ذاتیہ ہیں بعض علی الانفراد بعض علی التشارک تو اس کا موضوع امور اربعہ ہو گئے اور اسی طرح تصور اور تصدیق جو موضوع منطق ہیں یہ بھی امور متعددہ ہیں۔

شارح نے مصنف پر حسب عادت جو اعتراض کئے ہیں ان کی حقیقت کچھ نہیں شارح نے جو یہ کہا ہے کہ اختلاف مسائل سے کیا مراد ہے تکثر مسائل یا عدم تناسب فیما بین المسائل تو اس کا جواب یہ ہے کہ صرف تکثر مسائل مراد نہیں ہے بلکہ عدم تناسب مراد ہے اصل بات یہ ہے کہ حقیقتِ علم مسائل ہوا کرتے ہیں اگر مسائل آپسمیں غیر متناسب ہیں تو یہ ایک ایسا اختلاف ہے جو اختلاف علم کا موجب ہے اور جب مسائل ہی حقیقت علم ہوئے تو مسائل دو اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں ایک موضوع مسئلہ دوسرا محمول اور موضوع مسئلہ کا رجوع موضوع علم کی طرف ہوتا ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ موضوع مسئلہ یا موضوع علم ہوگا یا اس کا نوع وغیرہ اور محمول مسئلہ کا رجوع موضوع فن کے اعراض ذاتیہ کی طرف ہوتا ہے اگر مسائل کے مابین ان دونوں اجزا میں تناسب ہو تو ایسے مسائل کے مابین اتحاد ہوا جو اتحاد علم کا موجب ہے اگر ان دونوں جزئین میں سے کسی ایک میں اختلاف ہو خواہ اختلاف فی الموضوع ہو یا فی المحمول تو یہ مسائل مختلف قرار پائیں گے اور مسائل کا ایسا اختلاف یہ موجب ہوتا ہے۔ اختلاف علم کا تو جس وقت محمولات مسائل راجع ہوں اضافۃ مخصوصہ کی طرف کہ بعض ناشی عن احد المضافین ہوں اور بعض ناشی عن الآخر تو اس وقت موضوع متعدد ہوگا لیکن علم واحد قرار پائیگا کیونکہ کسی ایک مضاف کے حالات کو نظر انداز کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اور ایک کے

حالات کو توڑ موڑ کر دوسرے کی طرف راجع کرنے میں تکلف ہے اس لئے یہ دونوں مضافین موضوع فن ہوں گے لیکن اس کے باوجود علم اور فن واحد ہوگا کیونکہ جب اضافۃ زیر بحث ہے تو ان تمام مسائل میں تناسب مذکور موجود ہوگا۔ کیونکہ اس وقت موضوعین کے درمیان اضافۃ واحدہ جامع قرار پائے گی اور اسی طرح محمولات میں تناسب موجود ہوگا کیونکہ ایک ہی اضافۃ کے مضافین کے احوال ہیں اور جب زیر بحث اضافۃ نہ ہو تو اس وقت تناسب مذکور قائم نہیں ہو سکتا ایسی صورت میں ایک علم کے موضوع متعدد نہیں ہو سکتے بلکہ تعدد موضوع موجب ہوگا تعدد علوم کا اس کے بعد شارح نے وجہ تناسب پیش کرتے ہوئے کہا ہے اشتراکھا فی ذاتی کالحظ الخ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کیونکہ اس وقت وہی ذاتی جو مشترک بین الانواع ہے یہی موضوع فن ہوگی نہ کہ انواع متعددہ جیسے علم ھندسہ اس کا موضوع کم متصل قارالذات ہے یعنی مقدار باقی رہے خط۔ سطح۔ اور جسم تعلیمی وغیرہ تو یہ اس موضوع کے انواع ہیں نہ کہ خود موضوع اور فن میں جیسے موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔ اسی طرح انواعِ موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث کی جاتی ہے یہ درحقیقت موضوع فن کے عوارض ہوتے ہیں بواسطہ النوع مثلاً جیسے نحو کا موضوع کلمہ ہے اور انواع کلمہ اسم۔ فعل۔ حرف کے حالات سے بحث کی جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نحو کا موضوع اسم۔ فعل۔ حرف ہے بلکہ موضوعِ فن کلمہ ہے اور ان اقسام کے عوارض کلمہ کے عوارض ہیں بہرحال علم ھندسہ کا موضوع مقدار یعنی کم متصل ہے جو امر واحد ہے۔ اور آگے جو شارح نے کہا ہے۔ او فی عرضی یہ تناسب بھی کوئی تام نہیں ہے جس کی بنا پر متعدد موضوعات صرف اشتراک فی العرضی کی وجہ سے علم واحد کا موضوع ہو سکیں کیونکہ عرضی سے کیا مراد ہے اگر اس سے عرض مطلق مراد ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہو کیونکہ موضوع فقہ فعل مکلف ہے اور ہندسہ کا موضوع مقدار ہے دونوں عرض ہونے میں مشترک ہیں کیونکہ فعل مکلف جوہر نہیں ہے بلکہ عرض ہے اسی طرح مقدار بھی کم متصل ہو کر عرض ہے اگر عرض سے مراد کوئی خاص قسم کا عرض ہے جیسے شارح نے علم طب کے متعلق کہا کہ بدن انسان اغذیہ۔ ادویہ۔ یہ صحت کے بارہ میں اشتراک رکھتے ہیں جو کہ غایت فن ہے تو یہ بھی نہ کافی ہے ورنہ تو پھر لازم آتا ہے کہ تمام علوم عربیہ صرف۔ نحو۔ اشتقاق۔ عروض یہ تمام علم واحد ہوں کیونکہ ان تمام کا موضوع الفاظ ہیں اور غرض و غایت ان تمام کی احتراز عن الخطاء اللفظی ہے اور حالانکہ یہ علم واحد نہیں تو معلوم ہوا کہ اس قسم کا تناسب وحدۃ علم کے لئے

کافی نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد شارح نے مناقضہ کا اعتراض کیا کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں خود اپنے آپ کے ساتھ مناقض ہے کیونکہ اصول فقہ کے موضوعات امور کثیرہ ہیں کیونکہ اصول فقہ میں جو محمولات مسائل ہیں وہ دلیل شرعی کے مفہوم کے اعراض نہیں ہیں بلکہ وہ کتاب وسنۃ اور اجماع وغیرہ کے اعتراض ہیں۔ شارح کا یہ اعراض بھی لغو ہے کیونکہ جو بھی موضوع فن ہوتا ہے اس کے مفہوم کے عوارض زیر بحث نہیں آتے بلکہ اس کا جو مصداق ہوتا ہے اس کے عوارض زیر بحث لائے جاتے ہیں جیسے کلمہ نحو اس کے مفہوم کے عوارض سے بحث نہیں کرتی بلکہ اس کا مصداق اسم۔ فعل۔ حرف ہے ان کے عوارض سے بحث کی جاتی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تمام امور موضوع کہلائیں اسی طرح اصول فقہ کا موضوع دلیل شرعی ہے البتہ اس کے مصادیق اربعہ کتاب۔ سنۃ۔ اجماع۔ قیاس ہیں ان کے عوارض سے بحث کرنا دلیل شرعی کے عوارض سے بحث کرنا ہے جو کہ موضوع اصول ہے اسی طرح منطق کا موضوع موصل الی المجہول ہے جو کہ امر واحد ہے پھر عام ہے کہ خواہ یہ موصل تصوری ہو یا تصدیقی حقیقتاً تعدد موضوع نہیں ہے بلکہ موضوع امر واحد ہے البتہ اس کے انواع متعدد ہیں بہر حال مصنفؒ کی تحقیق لائق تحسین ہے الحق احق بالاتباع۔

قال المصنفؒ فی التوضیح ومنہا انہ قد تذکر الحیثیۃ یہ مبحث ثانی ہے چونکہ موضوع فن کسی نہ کسی حیثیت کے ساتھ محیث ہوتا ہے تو یہ بحث اسی حیثیت کی تحقیق کے ساتھ متعلق ہے تو کہا لہا معنیان یعنی حیثیت سے دو معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ احدہما ان الشئی الخ یعنی وہ شئی محیث اس حیثیت کے ساتھ مل کر موضوع فن ہوتا ہے یعنی حیثیت بھی موضوع کا ایک حصہ اور جز ہوتی ہے جیسے شئی محیث موضوع کا حصہ ہے کما یقال الموجود من حیث یعنی جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود من حیث انہ موجود علم الٰہی کا موضوع ہے تو یہ حیثیت داخل فی الموضوعیۃ ہے تو اس صورت میں ان اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائیگی جو موجود کو اسی حیثیت موجودیت سے لاحق ہوں گے جیسے وحدۃ وکثرۃ وغیرہ ہیں اور خود اسی حیثیت کو زیر بحث نہیں لایا جائیگا کیونکہ علم میں موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے خود ذاتِ موضوع اور اس کے اجزا سے بحث نہیں کی جاتی مشہور مقولہ ہے کہ موضوع فن اور اس کے اجزا مفروغ عنہا فی ہذا الفن اور مبحوث عنہا فی فنِ آخر ہوتا ہے۔ وثانیہا اور حیثیت کا دوسرا معنی یہ ہوتا ہے کہ یہ حیثیت موضوع کے اعراض ذاتیہ مبحوثہ کا بیان ہوتی ہے کیونکہ ایک شئی کے اعراض ذاتیہ

متنوعہ یعنی مختلفۃ النوع ہوتے ہیں اور ایک علم میں موضوع کے ایک نوع اعراض کی بحث ہوتی ہے اور حیثیت اسی نوع مبحوثہ کا بیان ہوتی ہے جیسے کہ ان کا قول ہے کہ موضوع طب بدن انسانی ہے من حیث انہ یصح ویمرض اور موضوع ھیئۃ اجسام العالم من حیث ان لھا شکلا ہے تو یہ حیثیت ان اعراض ذاتیہ مبحوثہ عنہا کا بیان ہے۔

یراد بہ المعنی الثانی یعنی انہا بیان للاعراض المبحوثۃ لا الاول یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ یہ موضوع کی جز ہو کر داخل فی الموضوعیۃ ہے یہی وجہ ہے کہ طب میں خود صحت اور مرض سے بحث کی جاتی ہے اور ھیئۃ میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ فلو کان المراد ھو الاول یعنی اگر یہ حیثیت جزء موضوع ہوتی تو پھر واجب تھا کہ طب وھیئۃ میں ان اعراض سے بحث کی جاتی جو ان حیثیتین مذکورتین کے واسطہ سے لاحق ہوتے اور خود ان حیثیتین سے بحث نہ کی جاتی والواقع خلاف ذلک یعنی نفس الامر میں ایسے نہیں ہے بلکہ خود ان حیثیتین سے بحث کی جاتی ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ منہا انہ قد تذکر الحیثیۃ یہ مصنفؒ کی جانب سے مبحث ثانی ہے جس میں اس حیثیت کی تحقیق ہے جو موضوع فن کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جاتا ہے کہ اس علم کا موضوع ھو ذالک الشئی من حیث کذا یعنی اس فن کا موضوع فلاں شئی ہے بحیثیت فلاں ولفظ حیث یعنی حیث کا لفظ اس کا وضعی معنی تو مکان کا ہے یعنی یہ ظرف مکان ہے اور اس مقام پر اس کا استعارہ کیا گیا ہے جہۃ شئی اور اعتبار شئی کے لئے یقال الموجود من حیث ھو موجود تو اس سے مراد ہوتی ہے کہ موجود موجود ہونیکی جہۃ واعتبار کے ساتھ ملحوظ ہے موجودیت کے علاوہ اور کسی جہۃ کی لحاظ نہیں ہے۔ والحیثیۃ المذکورۃ فی الموضوع یعنی جو حیثیت مذکور فی الموضوع ہوتی ہے کبھی تو یہ ان اعراض میں داخل نہیں ہوتی جو اس علم میں مبحوث ہوتے ہیں۔ کقولھم موضوع العلم الالٰہی الباحث لفظ الباحث علم الٰہی کی صفت ہو کر بمنزلہ اس کی تعریف کے ہے یعنی علم الٰہی وہ علم ہے جو موجودات مجردۃ کے احوال سے بحث کرتا ہے بایں حیثیت کہ وہ موجود ہے اور بیان لفظ مجردہ سے مراد مجرد عن القیود ہے یعنی موجودات مطلقہ اور مجردہ سے مراد مجرد عن المادۃ نہیں ہے کیونکہ علم الٰہی مطلق موجود سے بحث کرتا ہے خواہ مجرد عن المادہ ہو یا مقترن بالمادہ ہو تو یہاں اس حیثیت سے مراد یہ ہے کہ ہم ان احوال سے بحث کریں گے جو الموجود کو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں۔ لا من حیث

یعنی ان حالات سے بحث نہیں کریں گے جو الموجود کو بحیثیت جوہر یا عرض ہونے کے یا بحیثیت جسم ہونے کے یا بحیثیت مجرد عن المادہ ہونے کے لاحق ہوتے ہیں ان سے ہم بحث نہیں کریں گے بلکہ ان حالات سے بحث کریں گے جو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوتے ہیں۔
کالعلیۃ والمعلولیۃ یعنی جیسے علۃ ہونا یا معلول یا واجب اور ممکن ہونا قدیم وحادث ہونا یہ سب حالات ایسے ہیں جو موجود کو بحیثیت موجود ہونیکے لاحق ہوتے ہیں اور خود حیثیت وجود یہ زیر بحث نہیں لائی جاسکتی کیونکہ اس کا کوئی معنی ہی نہیں ہے کہ موجود کے لئے اثبات وجود کیا جائے اور بحیثیت موجود ہونے کے اس کو لاحق قرار دیا جائے ورنہ تو لحوق الشئی بواسطہ نفسہ لازم آجائیگا۔ وقد تکون من الاعراض المبحوث عنھا یہ حیثیت کی دوسری قسم ہے یعنی حیثیت مذکورہ مع الموضوع کبھی اعراض مبحوثہ فی العلم میں سے ہوتی ہے یعنی حیثیت کو بھی زیر بحث لایا جاتا ہے اور اس کا اثبات للموضوع کیا جاتا ہے۔
کقولھم موضوع الطب الخ جیسے کہا جاتا ہے کہ موضوع طب بدن انسان ہے من حیث انہ یصح ویمرض یا یہ کہ فن طبعی کا موضوع جسم ہے من حیث انہ یتحرک ویسکن تو فن طب صحت و مرض سے بحث کرتا ہے تو یہ حیثیت اعراض مبحوثہ میں خود درج رہی۔ فذھب المصنف تو مصنف کا مذہب اس بارہ میں یہ ہے کہ پہلے قسم کی حیثیت موضوع کی جزء ہے لہذا وہ بوجہ جزء موضوع ہونے کے زیر بحث نہیں لائی جاتی۔
وفی الثانی یعنی وہ حیثیت جو فن میں زیر بحث لائی جاتی ہے وہ جزء موضوع نہیں ہے بلکہ اعراض ذاتیہ مبحوثہ فی العلم کا بیان ہوتی ہے تو گویا اعراض مبحوثہ میں خود درج ہوئی اس لئے زیر بحث لائی جاتی ہے۔ اذ لو کانت جزاء اگر یہ قسم ثانی بھی جزء موضوع ہوتی جیسے قسم اول ہیں ہے تو علم کے اندر اس سے بحث کرنا صحیح نہ ہوتا اور اسے محمولات مسائل بنانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ علم میں اجزائے موضوع سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ اس کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے
ولقائل ان یقول یہ اعتراض ہے علی المصنف خلاصہ یہ کہ ہم اول صورت میں حیثیت کا جزء موضوع ہونا تسلیم نہیں کرتے بل قید لموضوعیتہ بلکہ موضوع بننے کے لئے قید ہے۔ بمعنی ان البحث یہ قید ہونے کا مفہوم واضح کیا کہ قید ہونے سے مراد یہ ہے کہ ان اعراض سے بحث کی جائیگی جو موضوع کو اسی حیثیت اور اسی اعتبار کے لحاظ سے لاحق ہوں گے۔ وعلی ھذا لوجعلنا الخ یعنی اسی طرح قسم ثانی میں بھی حیثیت کو قید للموضوع قرار دیا جائے اور مصنف کے

نیال کے موافقت نہ کرتے ہوئے اسے بیان للاعراض الذاتیہ نہ بنایا جائے تو بھی اس حیثیت سے بحث کرنا ممکن ہو جائے گا اور یہ بحث عن اجزاء الموضوع نہیں ہوگی اور اس صورتِ بیان میں مصنفؒ پر جو تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات و بالاعتبار کا الزام پیش آتا ہے وہ ہمارے اوپر وارد نہیں ہوگا۔ مصنف چونکہ قسم ثانی میں حیثیت کو بیان للاعراض قرار دیتا ہے اور موضوع کے ساتھ اس کا تعلق قید یا جز ہونے کا تسلیم نہیں کرتا تو جب ایک ہی شئ ایسی دو حیثیتوں کے ساتھ محیث ہوکر دو علموں کا موضوع ہو جائیں تو اس صورت میں دو علموں کا موضوع شئ واحد ہو جائیگی جو واحد بالذات بھی ہے اور بالاعتبار بھی جیسے اجسام عالم جو علم الهیئۃ کے لئے من حیث الشکل موضوع بنتے ہیں اور علم السماء والعالم کا من حیث الطبعیۃ موضوع بنتے ہیں تو یہ حیثیت عند المصنفؒ بیان اعراض کے لئے ہے کیونکہ ان علمین کے اندر حیثیت مذکورہ زیر بحث لائی جاتی ہے۔ تو یہ بیان اعراض کے لئے ہوگی جز نہیں ہوگی اور نہ قید تو اس وقت ان دونوں علموں کا موضوع شئ واحد ہوئی جو ہر اعتبار سے واحد ہے خواہ بالذات ہو یا بالاعتبار۔

اور شارح چونکہ اس قسم کی حیثیت کو قید للموضوع قرار دیتا ہے اس لئے ان قیدین کی وجہ سے تغایر بالاعتبار باقی رہیگا مصنفؒ پر شارح نے جو اعتراض کیا ہے اس کی بھی کچھ حقیقت نہیں ہے مصنفؒ نے قسم اول میں جو حیثیت کو جزء موضوع کہا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ حیثیت موضوع کی وصف عنوانی میں معتبر ہوگی بایں طور کہ جو عوارض موضوع کو لاحق ہوں گے ان کے اندر اتصاف بذلک الوصف معتبر رہیگا اور وہی عوارض زیر بحث لائے جائیں گے جیسے الٰہی کا موضوع موجود من حیث انہ موجود ہے اور یہ حیثیت موجود ہونے کی وصف عنوانی موضوع میں داخل ہے اور وہی عوارض زیر بحث لائیں گے جن کا لحوق باعتبار اسی وصف موجودیت کے ہوگا اور یہ معنی جز ہونے کا قید للموضوعیۃ کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ناطق جزء للانسان ہے اور قیدیت انسانیت کے بھی منافی نہیں ہے باقی رہا تشارک علمین فی موضوع واحد تو مصنف کی تحقیق جو مبحث ثالث میں آرہی ہے اس کے موافق صحیح ہے اور امتیاز علمین باعتبار امتیاز عوارض نوعیہ کے ہوگا جو کہ محمولات فی المسائل ہوں گے اور ان محمولات کے اختلاف کی وجہ سے اختلاف فی المسائل ہوگا جن کی وجہ سے وہ علمین مختلفین قرار پائیں گے

کما سیأتی فی المبحث الثالث نعم یرد الاشکال المشہور الخ یہ اعتراض قسم ثانی میں حیثیت کو

قید للموضوعیۃ قرار دینے پر واقع ہے جیسے کہ شارح کا زعم ہے۔ خلاصہ اشکال یہ کہ جب یہ قید للموضوعیت ہے پھر یہ حیثیت اعراض مبحوثہ فی العلم سے نہیں ہو سکتی کیونکہ قید ہونیکا مفہوم یہ پیش کیا ہے کہ ان عوارض سے بحث کی جائیگی جو موضوع کو اسی جہۃ حیثیت سے عارض ولاحق ہوں گے اور یہ حیثیت موضوع کے لئے من جہۃ نفسہا عارض نہیں ہو سکتی ورنہ تو واسطہ فی العروض ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی اور عارض ولاحق ہونے کے لحاظ سے مؤخر ہوگی لزم تقدم الشئی علی نفسہ ضرورۃ ان مابہ الخ یہ تقدم الشئی علی نفسہ کے لازم آنے کی دلیل ہے یہ بدیہی امر ہے کہ جس شئی کے بسبب جو چیز عارض بنتی ہے تو اس سبب کا تقدم علی العارض ضروری ہوتا ہے مثلاً فن طب میں صحۃ ومرض سے جو بحث کی جاتی ہے ان کا عروض لبدن الانسان من حیث یصح ویمرض کے لحاظ سے نہیں اسی طرح حرکۃ وسکون کا عروض للجسم من حیث انہ یتحرک ویسکن کے لحاظ سے نہیں ہو سکتا ورنہ تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔ والمشہور فی الجواب یعنی مشہور فی الجواب یہ ہے کہ من حیث یصح ویمرض سے مراد نفس صحت نہیں ہے بلکہ امکان الصحۃ والمرض ہے اور اسی طرح من حیث انہ یتحرک و لیکن میں امکان الحرکۃ والسکون اور یہ امکان اعراض مبحوثہ میں سے نہیں ہے والتحقیق اشارہ کیا جواب مشہور صرف مشہور ہے جو خلاف تحقیق ہے صریح تکلف پر مبنی ہے۔

خلاصہ تحقیق یہ ہے کہ موضوع چونکہ وہ امر ہوتا ہے جس کے اعراض سے علم میں بحث کی جاتی ہے تو اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کر دیتے ہیں اور مراد یہ ہوتی ہے عوارض سے بحث کی جائیگی باعتبار ہذہ الحیثیت و بالنظر الیہا یعنی اعراض مبحوثہ میں یہ حیثیت پیش نظر رہے گی اور تمام مباحث میں حیثیت کا مفہوم کلی ملحوظ اور معتبر رہے گا اور یہ مراد نہیں ہوتی کہ جمیع عوارض مبحوثہ کا لحوق اسی حیثیت کے واسطہ سے ہوگا۔ اور خلاصہ تحقیق ادھر ہی راجع ہے کہ یہ حیثیت عوارض مبحوثہ کی تبیین و توضیح کرے گی کہ اس قسم کے عوارض زیر بحث آسکتے ہیں یہ وہی مفہوم ہے جو مصنف نے پیش فرمایا تھا کہ حیثیت اعراض ذاتیہ مبحوثہ کا بیان ہوتا ہے آخر شارح اسی توجیہ کی طرف مضطر ہو چکا ہے جو مصنف نے اختیار فرمائی تھی شارح نے صرف اعتراض کرنیکی اپنی عادت پوری کی ہے ورنہ تو مصنفؒ کی رائے بالکل صحیح اور متوازن تھی۔

قال المصنفؒ فی التوضیح ومنھا ان المشہور ان الشئی الواحد لایکون موضوعا للعلمین

یہ مبحث ثالث ہے یعنی مشہور یہ چلا آرہا ہے کہ شئی واحد دو علموں کا موضوع نہیں ہو سکتی۔
اقول ھذا غیر ممتنع بل واقع مصنفؒ نے فرمایا کہ میں کہتا ہوں کہ یہ یعنی ایک شئی کا موضوع للعلمین ہونا ممتنع نہیں ہے بلکہ نفس الامر میں یہ واقع ہے۔
فان الشئی الواحد الخ یہ عدم امتناع یعنی جواز کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ شئی واحد کیلئے اعراض متنوعہ یعنی مختلف بالنوع ہو سکتے ہیں تو ایک نوعِ اعراض کے لحاظ سے ایک فن کا موضوع اور دوسرے نوعِ اعراض کے لحاظ سے دوسرے فن کا موضوع ہو سکتا ہے۔
فان الواحد الحقیقی ایک شئی واحد کے اعراض ذاتیہ مختلف بالنوع ہو سکتے ہیں یہ اس کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ واحد حقیقی یعنی واجب تعالیٰ موصوف بصفات کثیرہ ہے ولا یضر یعنی اس میں کوئی حرج وضرر نہیں ہے بلکہ صحیح ہے کہ بعض اوصاف حقیقیہ ہیں جیسے حیواۃ و وجود اور بعض اضافیہ جیسے خلق ایجاد اور بعض ایجابیہ ہیں جیسے اللہ قیومؒ اور بعض سلبیہ ہیں جیسے الذلیس بجوھر ولاعرض اور یہ تمام اوصاف ایک دوسرے کے ساتھ مختلف بالنوع اور مختلفۃ الحقیقۃ ہیں یہاں تک اعراض کا تنوع ثابت ہوا اب ان اعراض متنوعہ کا ذاتیہ ہونا ثابت کرتا ہے اور کہا ولاشئی منھا یعنی کوئی شئی ان اعراض میں سے واحد حقیقی کو لاحق بواسطہ الجزء نہیں ہو سکتی کیونکہ واحد حقیقی بسیط ہے لعدم جزئہ جب جزء ہے نہیں تو جزء کے واسطہ سے لحوق کیسے ہو سکتا ہے۔ فلحوق بعضھا یعنی اس وقت بعض صفات کا لحوق لذاتہ ہوگا یعنی ذات کو براہ راست بلاواسطہ لاحق ہوں گے قطعا للتسلسل فی المبداء یہاں سے اس کی نفی کرنا چاہتا ہے کہ لحوق بعض صفات بواسطہ البعض الآخر ہوگا اگر ایسے ہو تو ایک صفت کا لحوق بواسطہ صفت اخری کے ہو اور اس صفت اخریٰ کا لحوق بواسطۃ الاخری ھلمّ جراً تو تسلسل فی المبادی لازم آئیگا کیونکہ ایک صفت مبداء لحوق برائے اخریٰ ہو رہی ہے اس تسلسل کو قطع کرنے کے لئے لحوق بعض لذاتہ یعنی بلاواسطہ ہوگا فھو المطلوب کہ عرض ذاتی ثابت ہوگیا۔
فلحوق البعض الاخر اس سے دوسرا نوعِ عرض ذاتی ثابت کر رہا ہے یعنی پہلی شق میں ایک نوع ثابت ہوا یہ دوسری وجہ ہے اور نوع ثابت کر رہا ہے تاکہ یہ اعراض مختلفۃ النوع ثابت ہو جائیں خلاصہ یہ کہ اس بعض کا لحوق اگر لذاتہ ہو تو فھو المطلوب کہ دوسرا عرض ذاتی ثابت ہوگیا اور اگر اس دوسرے بعض کا لحوق لغیرہ ہو تو نتکلم فی ذلک الغیر اس غیر میں کلام کریں گے کہ یہ جزء تو ہو نہیں سکتی کیونکہ واحد حقیقی کی جزء ہے نہیں اگر یہ غیر صفت ہو تو پھر تسلسل لازم آئیگا آخر ینتھی الی

ذاتہ قطعا للتسلسل فی المبداء ولانہ یلزم استکمالہ یہ دوسری دلیل ہے اس کی کہ لحوق صفات لغیرہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں باریتعالی اپنی صفات کمالیہ میں محتاج الی الغیر ہوجائیگا فیلزم استکمالہ من غیرہ جو کہ باطل ہے ۔ فاذا ثبت ذلک الخ یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ واحد حقیقی کے صفات مختلفۃ النوع ہوسکتے ہیں اور ان کا لحوق بھی لذاتہ ہے تو ایسی شئی واحد دو علمین کا موضوع ہوسکتی ہے ۔ ویکون تمیزھما یعنی موضوع واحد ہونے کے باوجود ان علمین کی ایک دوسرے سے تمیز بحسب الاعرض المبحوثۃ عنھا ہوگی کہ ایک علم میں اعراض ذاتیہ کی ایک نوع زیر بحث آئیگی اور دوسرے علم میں دوسرے نوع کے اعراض ذاتیہ مبحوث عنہا ہوں گے۔ لان اتحاد العلمین یہ اس کی دلیل ہے کہ جیسے موضوع کے اتحاد و اختلاف سے اتحاد علم اور اختلاف ہوسکتا ہے اسی طرح اتحاد اور اختلاف اعراض مبحوثہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے ۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ علمین کا اتحاد اور اختلاف باعتبار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات کے ہوتا ہے اور معلومات مسائل علم ہوتے ہیں فکما ان المسائل تتحد الخ جیسے مسائل اتحادِ موضوع اور اختلاف موضوع کے ساتھ متحد اور مختلف ہوتے ہیں تو اس اتحاد و اختلاف کا رجوع الی الموضوع ہوا تو اسی طرح مسائل کا اتحاد اور اختلاف بحسب المحمولات بھی ہوتا ہے اور یہ محمولات وہی اعراض مبحوثہ ہوتے ہیں لہٰذا ان اعراض مختلفۃ النوع کی وجہ سے امتیاز بین العلمین قائم رہ سکتا ہے وان ارید ان الاصطلاح یعنی اگر آپ کا ارادہ یہ ہے کہ اصطلاح جاری ہوچکی ہے کہ اختلاف اور اتحاد علوم میں صرف موضوع کا اختلاف و اتحاد معتبر ہے اور محمول کا نہیں تو فلا مشاحۃ فی ذلک تو پھر ہمارا آپ کے ساتھ کوئی جھگڑا نہیں ہے آپ اسی اصطلاح کی پابندی کریں لیکن یہ واقع کے خلاف ہے جس کو واضح کرتے ہوئے کہا علا ان توھم الخ یعنی حکماء جو یہ کہتے ہیں کہ علم الھیئۃ کا موضوع اجسام عالم ہیں ۔ من حیث لہا شکل یعنی بایں حیثیت کہ ان کے لئے شکل ہے اور طبعی میں سے علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں من حیث لہا طبیعۃ قول بان موضوعہا واحد یہ خود قول و اعتراف ہے اور تسلیم کرنا ہے کہ ان دونوں علموں کا موضوع واحد ہے لکن اختلافہما لیکن ان دونوں علموں کا امتیاز صرف باعتبار محمول کے ہے لان الحیثیۃ فیہما اس لئے کہ ان دونوں علموں کے اندر حیثیت اعراض مبحوثہ کا بیان ہے جزء موضوع نہیں ہے ورنہ تو لازم تھا کہ ان دونوں علموں میں اس حیثیت سے بحث نہ ہوتی کیونکہ جزء موضوع زیر بحث نہیں لائی جاتی بلکہ ان اعراض سے

بحث کی جاتی جو بواسطہ اس حیثیت کے لاحق للموضوع ہوتے والواقع خلاف ذلك یعنی واقع اور نفس الامر اس کے خلاف ہے کیونکہ یہ حیثیت ان دونوں علموں میں مبحوث ہے تو معلوم ہوا کہ یہ بیان اعراض مبحوثہ کے لئے ہے جو محمول فی المسائل ہوگی تو علمین مذکورین کا موضوع امر واحد ہوا فرق صرف باعتبار محمولات مسائل کے ہے جنہیں یہ حیثیت بیان کر رہی ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ ومنہا ان المشہور المبحث الثالث یہ مبحث ثالث ہے اس بارہ میں کہ علوم مختلفہ ایک موضوع میں متشارک ہوسکتے ہیں جو واحد بالذات والاعتبار ہو کما خالف القوم الخ جیسے مصنفؒ نے قوم کے ساتھ جواز تعدد موضوع لعلم واحد میں مخالفت کی ہے یعنی قوم کا قول یہ تھا کہ ایک علم کے موضوع متعدد ہوسکتے ہیں مصنفؒ نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس جواز کو صحیح قرار نہیں دیا اسی طرح خالفہم فی امتناع الخ یعنی قوم نے علوم متعددہ کے لئے وحدۃ موضوع کو ممتنع کہا مصنفؒ نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے وادعیٰ جوازہ بل وقوعہ اس کے جواز کا دعویٰ کیا بلکہ اس کا وقوع ثابت کیا اما الجواز الخ یعنی جواز ثابت کرتے ہوئے کہا فلانہ یصح ان یکون یعنی صحیح اور درست ہے کہ ایک شئی کے اعراض ذاتیہ متنوعہ ہوں یعنی مختلف بالنوع ہوں ایک علم میں ان کے بعض انواع اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائے اور دوسرے علم میں اعراض ذاتیہ کے دوسرے نوع کی بحث کی جائے تو ان علمین کا آپسمیں تمایز ان اعراض مبحوث عنہا کی وجہ سے ہوگا۔ اگرچہ ان علوم کا موضوع واحد ہو۔ ذلك لان اتحاد العلم الخ وجہ اس کی یہ ہے اتحاد علم اور اختلاف علم باعتبار اتحاد معلومات اور اختلاف معلومات کے ہوتا ہے اور معلومات علم مسائل علم کو کہا جاتا ہے یعنی اتحاد مسائل کی وجہ سے علم واحد ہو جاتا ہے اور اختلاف مسائل کی وجہ سے علوم مختلف ہو جاتے ہیں کما یتحد المسائل باتحاد موضوعاتہا اور مسائل کا اتحاد جیسے اتحاد موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے یعنی مسائل کے جتنا موضوعات ہوتے ہیں ان تمام کا رجوع موضوع علم کی طرف ہوتا ہے اور اختلاف مسائل اختلاف موضوعات سے ہوتا ہے کذلك یتحد باتحاد محمولاتہا اسی طرح اتحادِ مسائل اتحادِ محمولات سے ہوتا ہے یعنی یہ کہ تمام محمولات مسائل کا رجوع موضوع کے اعراض ذاتیہ کے ایک ہی نوع کی طرف ہوگا اور اختلاف مسائل اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے۔ فکما اعتبر اختلاف العلوم تو جس طرح اختلاف علوم اختلاف موضوعات کی وجہ سے اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح اختلاف محمولات کی وجہ سے بھی اختلاف علوم معتبر ہونا چاہئے۔ بان یوخذ موضوع واحد یعنی موضوع جو واحد بالذات والاعتبار ہے

اسے اخذ کر کے اس کے بعض اعراض ذاتیہ کی بحث کو ایک علم قرار دیا جائے اور دوسرے قسم کے اعراض ذاتیہ کی بحث کو دوسرا علم قرار دیا جائے تو یہ دونوں علم متشارک فی الموضوع ہوں گے اور متمایز باعتبار محمول کے ہوں گے۔

واما الوقوع یعنی مصنفؒ کا دعویٰ جو وقوع کا تھا اس کے متعلق انھوں نے ذکر فرمایا کہ فلانهم جعلوا اجسام العالم وهی البسائط اجسام عالم سے مراد بسائط ہیں یعنی افلاک و عناصر یہ علم الھیئۃ کا موضوع بنتے ہیں من حیث الشکل اور علم السماء والعالم کا موضوع بنتے ہیں من حیث الطبیعۃ اور حیثیت ان دونوں میں اعراض ذاتیہ مبحوثہ کا بیان ہے جزء موضوع نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں علموں میں شکل اور طبیعۃ زیر بحث لائی جاتی ہے اگر جزء موضوع ہوتی تو ان علمین میں اس کی بحث نہ ہوتی جیسے گزر چکا ہے کہ موضوع فن اور اس کے اجزاء سے اس فن میں بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے اعراض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

موضوع کل منهما یعنی ان علمین میں سے ہر ایک کا موضوع اجسام العالم علی الاطلاق ہیں ھیئۃ میں ان کے اشکال سے بحث ہوتی ہے اور علم السماء والعالم میں ان کے طبائع سے فهما علمان مختلفان الخ تو یہ دو علم ہیں جن کا آپس میں اختلاف وامتیاز باعتبار اختلاف محمولات کے ہے باوجود اس کے کہ موضوع ان دونوں کا ایک ہے دعلم السماء والعالم علم یعرف فیہ شارح نے یہ علم السماء کی تعریف پیش کر دی ہے کہ علم السماء وہ علم ہے جس میں احوال اجسام کی معرفت ہوتی ہے وہ اجسام جنھیں ارکان عالم کہا جاتا ہے وهی السموات و ما فیها اور عناصر اربعہ اور ان کی حرکات اور ان کے مواضع اس جیسے حالات معلوم ہوتے ہیں ویعرف الحکمۃ اور ان کی صنعۃ اور تنضید یعنی ترکیب و ترتیب بلا فصل بینهما میں جو حکمت ہے وہ بھی معلوم ہوتی ہے یہ علم طبعی کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ الباحث عن احوال الخ یہ علم طبعی کی صفۃ کاشفہ ہے جو کہ تعریف کے قائمقام ہے یعنی علم طبعی وہ ہے جو احوال اجسام سے من حیث التغیر بحث کرتا ہے اور اس کا موضوع جسم محسوس ہے من حیث هو متعرض للتغیر یعنی بایں حیثیت کہ وہ تغیر فی الاحوال اور ثبات فی بعض الاحوال کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس علم کے اندر ان اعراض سے بحث کی جاتی جو جسم محسوس کو بحیثیت تغیر کے لاحق وعارض ہوتے ہیں کذا ذکرہ ابو علی بن سینا ولا یخفی ان الحیثیۃ فی الطبعی مبحوث عنها اور یہ حیثیت مذکورہ

فن طبعی میں زیر بحث لائی جاتی ہے تو مصنفؒ کے نزدیک یہ حیثیت بیان اعراض کے لئے ہے
اور شارح کے نزدیک قید للعروض ہے کما صرح بہ القوم وابن سینا۔ وههنا نظر اما اولاً الخ
شارح نے مصنفؒ پر اعتراضات حسب عادت شروع کر دیئے ہیں اولاً یہ کہ مصنفؒ کا امتیاز
بین العلمین باوجود وحدت موضوع اختلاف محمولات پر مبنی کرنا یہ اس پر مبنی ہے جو مصنفؒ نے
ذکر کیا ہے کہ حیثیت کبھی جزء موضوع ہوتی جو زیر بحث نہیں لائی جاتی اور کبھی اعراض ذاتیہ
مبحوثہ کا بیان ہوتی ہے اسی حیثیت کو بیانیہ بنانے کی وجہ سے اعراض مبحوثہ فی الفن مختلف
بحسب النوع ہو کر اختلاف محمولات اور اختلاف مسائل کی وجہ بنا کر اختلاف علمین کا باعث
قرار دیا گیا ہے وقد عرفت مافیہ یعنی اس میں ایک تو مصنف پر یہ الزام دیا تھا کہ تشارک
علمین فی موضوع واحد لازم آجاتا ہے اور حالانکہ یہ امر کوئی باعث اشکال نہیں ہے جب کہ
ان علمین کے مابین حیثیت بیانیہ اور اختلاف محمول کی وجہ سے امتیاز قائم ہے پھر شارح
نے جو قید للموضوعیۃ بنائی تھی اس پر اشکال کے جواب میں جو تکلف اختیار کیا تھا وہ بھی
آپ کو معلوم ہو چکا ہے واما ثانیا خلاصہ اس اعتراض کا یہ ہے کہ اہل حکمت نے جب اعیان
موجودات یعنی موجودات خارجیہ کے احوال معلوم کرنے کی قصد کی تو ان حقائق کے کچھ انواع اور
اجناس مقرر کئے اور ان کے اعراض ذاتیہ کا جہاں تک وہ علمی حیثیت سے احاطہ کر سکے بحث
کی فحصلت لهم مسائل کثیرۃ تو اس صورت میں ان کے لئے مسائل کثیرہ حاصل ہوئے
جو اس بارہ میں متحد تھے کہ ایک ہی موضوع کے احوال کی بحث ہے اگرچہ ان کے محمول
مختلف تھے اسی وحدۃ موضوع کے اعتبار سے اس کو علم واحد قرار دے کر اس کی تدوین
اور تسمیہ میں منفرد قرار دیا وجوزوا لکل واحد پھر ہر ایک کے لئے جائز قرار دیا کہ اس موضوع
کے جتنا احوال پر مطلع ہوں اس کے ساتھ اضافہ کرتے چلے جائیں فان المعتبر فی العلم کیونکہ
ہر علم کے اندر یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنا عوارض ذاتیہ جہاں تک طاقۃ
انسانیہ محیط ہو سکتی ہے ان جمیع سے بحث کی جائے اس لئے ہر ایک کو اجازت ہوتی ہے
کہ جتنا احوال پر اطلاع حاصل ہوتی جائے ان کا اس علم میں وہ اضافہ کرتا چلا جائے۔ فلا معنی
للعلم الواحد اب علم واحد کا مفہوم و معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ کسی ایک شئی کو یا
چند اشیاء متناسبہ کو بطور موضوع کے متعین کر لیا جائے اور ان کے جتنے اعراض ذاتیہ ہو
سکتے ہیں تمام کی بحث کی جائے از تمام کو طلب اور تلاش کر لیا جائے۔

ولامعنی لتمایز العلوم الخ اور تمایز علوم کا معنی ہی یہی ہے کہ ایک علم ایک مخصوص شئی کے احوال واعراض میں نگاہ رکھتا ہے اور دوسرا علم دوسری مخصوص شئی کے احوال میں اور ان دو اشیا جن کے احوال علمین کی نظر میں ہیں ان کے اندر ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ یا تو مغایر بالذات ہوں یا بالاعتبار بان یوخذ فی احد العلمین مطلقا یہ مغایر باعتبار ہونے کی صورتیں ہیں یعنی ایک علم میں وہ شئی ماخوذ بالاطلاق ہو اور دوسرے میں مقید بالقید ہو یا ہر ایک میں الگ الگ قید کے ساتھ مقید ہو اور یہی موضوع ہے جو موجب امتیاز ہے۔

وتلك الاحوال وہ احوال واعراض جو مسئلہ میں محمول بنتے وہ تو امور مجہولہ ہوتے ہیں جن کی طلب ہوتی ہے بخلاف موضوع کے کہ یہ معلوم اور بیّن الوجود ہوتا یہی امر معلوم ہی صلاحیت رکھتا ہے کہ سبب امتیاز ہو نہ وہ احوال مجہولہ مطلوبہ جن کو مصنفؒ نے موجب امتیاز قرار دیا ہے۔ شارح کی جانب سے یہ تمام تطویل بلاطائل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ موضوع ایک ذات ہوتی ہے جس کے لئے اثبات صفات مطلوب ہوتا ہے تو اسی کو سبب امتیاز ہونا چاہئے اگر شارح کی مراد یہ ہے امتیاز علوم بالموضوعات اولی اور انسب ہے تو پھر یہ بات مسلم ہے لیکن یہ اس کی متقاضی نہیں ہے کہ باعتبار اعراض کے جو صفات محمولہ ہوتی ہیں موجب امتیاز نہ ہوسکیں بلکہ تمایز صفات کے ساتھ بھی امتیاز قائم رہ سکتا ہے اگر اس کی مراد یہ ہے کہ امتیاز صرف تمایز موضوعات کے ساتھ ہوتا ہے تو یہی دعویٰ ہے جو کہ عین نزاع ہے پھر اس کا اعادہ مفید مطلوب نہیں ہو سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ موضوع معلوم ہے اور احوال واعراض مجہول ہیں موجب امتیاز امر معلوم ہو سکتا ہے نہ کہ مجہول اس کا جواب یہ ہے کہ نفس محمول جو کہ عرض ذاتی ہے وہ بھی موضوع جیسا معلوم ہے البتہ عرض ذاتی کی تفاصیل جو منتسب الی الموضوع ہوتی ہیں یہ مجہول ہیں اور عرض ذاتی فی حد ذاتہ مجہول نہیں ہے لہذا یہ موجب امتیاز ہو سکتا ہے اور اسی طرح تو تفاصیل موضوع بھی بحیثیت مثبت لہا ہونے کے مجہول ہیں کیونکہ موضوع مسائل صرف موضوع فن نہیں ہوتا بلکہ موضوع فن کے انواع اور اعراض ذاتیہ اور اعراض ذاتیہ کے انواع بھی موضوع مسائل ہو سکتے ہیں تو جیسے تفاصیل محمول مجہول ہیں اسی طرح تفاصیل موضوع بھی مجہول ہیں اگر یہ جہالت امتیاز کے منافی ہے تو یہ موضوع و محمول دونوں میں برابر درجے کی موجود ہے پھر موضوع بھی موجب امتیاز نہیں

ہوسکتا فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

واما ثالثا یہ مصنف پر تیسرا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ ایسا کوئی علم نہیں ہیں جس کا موضوع اعراض ذاتیہ متنوعہ یعنی مختلف بالنوع پر مشتمل نہ ہو فلکل واحد پس ہر ایک کیلئے جائز ہوسکتا ہے کہ اعراض ذاتیہ متنوعہ کی وجہ سے اس علم واحد کو علوم متعددہ قرار دے دیوے مثلا یجعل البحث عن فعل یعنی فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے اور یہ اعراض ذاتیہ متنوعہ پر مشتمل ہیں کیونکہ بعض اعراض من حیث الوجوب سے لاحق ہوتے ہیں اور بعض من حیث الحرمۃ اب ایک علم وہ جس کے اندر فعل المکلف من حیث الوجوب ہے بحث کی جائے اور دوسرا علم وہ ہو جس کے اندر فعل المکلف من حیث الحرمۃ سے بحث کی جائے تو ان علوم کا موضوع واحد ہوگا اور ان کے درمیان امتیاز باعتبار اعراض مبحوثہ کے ہوگا کہ ایک میں اعراض من حیث الوجوب دوسرے میں من حیث الحرمۃ کی بحث ہوگی تو اس لحاظ سے علم فقہ متعدد علوم ہو سکتے ہیں فلا ینضبط پھر اس صورت میں اتحاد علم اور اختلاف علم منضبط نہیں ہوسکتا۔ شارح کے اس سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ تنوّع اعراض اختلاف علوم کو اس وقت تقاضا کرتا ہے جب وہ اعراض کسی ایسی جنس میں مشترک نہ ہوں جو مقصود بالبحث ہے جیسے نحو میں کلمہ کے اعراض متنوعہ ہیں رفع ونصب وجر لیکن یہ علوم متعدد نہیں ہیں کیونکہ یہ اعراض جنس اعراب میں مشترک ہیں اس جنسی اشتراک کی وجہ سے علم واحد ہے اسی طرح فعل مکلف کے اعراض وجوب وندب اور حرمۃ وکراھۃ کی وجہ سے متنوعہ ہونے کے باوجود الحکم جو ان کے لئے جنس ہے اس میں تمام مشترک ہیں لہذا فقہ کا موضوع فعل المکلف من حیث الحکم ہے لہذا فقہ علم واحد قرار پائیگا علاوہ ازیں ہم شارح کی بات تسلیم کرتے ہیں کہ حیثیت بیان اعراض نہیں ہے بلکہ قید موضوعیۃ اور قید بحث ہے پھر ہم کہتے ہیں کہ فعل مکلف من حیث الوجوب ایک موضوع ہے اور من حیث الحرمۃ دوسرا موضوع اور من حیث الکراہۃ تیسرا موضوع تو اس لحاظ سے موضوع متعدد ہو گئے تعدد موضوع کی وجہ سے شارح کے نزدیک علوم متعدد ہو سکتے ہیں تو شارح کی حسب تحقیق بھی فقہ علوم متعددہ بن سکتا ہے فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔ قولہ وانما قلنا استدل الخ یعنی مصنف رح نے شئی واحد کے اعراض متنوعہ اور مختلفۃ النوع ہونے پر استدلال پیش کیا ہے بان الواحد الحقیقی الذی لاکثرۃ فی ذاتہ الخ یعنی واحد حقیقی جس کے درجۂ ذات میں کثرۃ بالکل نہیں یعنی واجب تعالیٰ یتصف بصفات

کثیرۃ الخ یعنی وہ صفات کثیرہ کے ساتھ متصف ہے بعض حقیقی ہیں کالقدرۃ اور بعض صفات اضافی ہیں کالخلق اور بعض سلبی جیسے تجرد عن المادۃ یعنی لیس لہ مادہ والمتصف بصفات کثیرۃ متصف باعراض ذاتیۃ متنوعۃ یعنی جو متصف بصفات کثیرۃ ہوتا ہے وہ درحقیقت اعراض ذاتیہ متنوعہ کے ساتھ متصف ہوتا ہے ان صفات کا مختلفۃ النوع ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ صفات حقیقیہ اور صفات اضافیہ کی حقیقت الگ الگ ہے اور صفات سلبیہ کی حقیقت ان سے مختلف ہے اب ضرورت اس کی ہے یہ اعراض ہیں ذاتیہ تو اس کو ثابت کرنے کے لئے کہا ضرورۃ انہ لاشئی من تلک الصفات لاحقا لہ لجزئہ الخ یہ ان اعراض مختلفہ کے ذاتیہ ہونے کی وجہ پیش کر رہا ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ ان صفات مختلفہ کا لحوق بواسطۃ الجزء تو ہو نہیں سکتا کیونکہ واحد حقیقی کی کوئی جزء ہے ہی نہیں وہ تو ذہناً اور خارجاً بسیط ہے کسی قسم کی اس میں ترکیب نہیں ہے یہ ویسے بیان واقع ہے ورنہ تو جو عارض بواسطۂ جزء کے لاحق ہوتا ہے وہ عرض ذاتی کہلاتا ہے بواسطہ جزء مساوی کے تو بالاتفاق اور بواسطہ جزء عام کے عند الشارح عرض ذاتی ہے۔

ولا للمبائن اور ان صفات کا لحوق بواسطۃ المبائن بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد حقیقی کا اپنے صفات میں محتاج الی الامر المبائن المنفصل ہونا ممتنع اور باطل ہے وکان ینبغی پہ مصنف پر اعتراض کر دیا کہ اس امر مبائن کا ذکر کرنا مناسب تھا لیکن مصنفؒ نے اسے ترک کر دیا ہے جو کہ غیر مناسب ہے جواب میں کہا جاتا ہے کہ امر مبائن کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عرض ذاتی سے مراد وہ عارض ہے جو محمول ہو سکے چونکہ مبائن خود محمول نہیں ہو سکتا لہذا دوسرے کے محمول ہونے کے لئے واسطہ مؤثرہ فی الحمل نہیں بن سکتا علاوہ ازیں مصنفؒ نے عرض ذاتی کا نوع آخر کے ثابت کرنے کے لئے جو کہا ہے وان کان لغیرہ نتکلم فی ذلک الغیر الخ یہی تو تعرض بالمبائن ہے اور اس کا تعلق بکلا الوجہین ہے نہ کہ صرف آخری وجہ سے لہذا شارح کا اعتراض صحیح نہیں جیسے کہ شارح نے اسی قول کے آخر میں خود اسے تسلیم کیا ہے کما سیاتی وحینئذ اما ان یکون لحوق کل منھا الخ یعنی جس وقت لحوق صفۃ بواسطہ جزء اور مبائن نہ ہوا تو پھر یا تو لحوق بواسطہ صفۃ اخری ہوگا اور پھر اس اخریٰ کا بواسطہ صفۃ اخریٰ تو تسلسل فی المبادی لازم آجائیگا یعنی ایسی صفات میں جو ہر ایک صفۃ دوسری صفۃ کے لئے مبدأ لحوق بنتی چلی جائیگی اور تسلسل محال ہے اور اس کے

محال ہونے پر براہین موجود اور مذکور فی علم الکلام ہیں ۔ او یکون بعضہا لذاتہ یا ان بعض کالحوق لذاتہ ہوگا یعنی بلا واسطہ براہ راست ذات کو عارض ہوں گے تو ایک نوع عرض ذاتی کا ثابت ہوگیا جو ہمارا مطلوب تھا۔ وحینئذ فالبعض الآخر تو اس وقت دوسرے نوع کی صفۃ جو کہ عارض ہے اس کے اندر کلام کی جائیگی کہ اس کا لحوق کیسے ہے یا تو بواسطہ جزء کے ہوگا اور یہ جائز اور صحیح نہیں ہے لما مر ای لاجزء للواحد الحقیقی پھر یا تو اس کا لحوق لذاتہ ہوگا تو عرض ذاتی کا دوسرا نوع ثابت ہوگیا وھو المطلوب او لغیرہ یعنی اس کا لحوق لذاتہ نہیں ہوگا بلکہ بواسطۃ الغیر ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے کہ یہ غیر جو واسطہ بن رہا ہے مبائن ہو۔ بلکہ یہ صفت ہوگی من صفاتہ تو ضرور اس کی انتہا اس پر ہوگی کہ کسی نہ کسی صفۃ کا لحوق لذاتہ تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ تو تسلسل فی المبادی لازم آئیگا جو کہ باطل ہے ۔ فان قیل یجوز ان ینتھی الخ یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ اس کی انتہا ایسے عرض پر نہ ہو جس کا لحوق لذاتہ ہو بلکہ اس کا انتہا ایسے عرض ذاتی پر ہو جو اول شق میں ثابت ہو چکا ہے اس وقت میں تعدد اعراض ذاتیہ ثابت نہیں ہوگا بلکہ صرف پہلا تو عرض ذاتی ہوا اور یہ ثانی جو اول کے واسطہ سے لاحق ہوا ہے عرض تو ہوگا لیکن ذاتی تو نہیں ہوگا ۔ ولو سلم یعنی اگر تسلیم کرلیا جائے کہ ثانی بھی عرض ذاتی ہے اس کے ساتھ صرف تعدد اعراض ذاتیہ تو ثابت ہوگا تنوع یعنی مختلف بحسب النوع ہونا ثابت نہیں ہوگا حالانکہ مطلوب یہی تنوع تھا نہ صرف تعدد قلنا یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ جو بواسطہ عرض ذاتی کے لاحق ہوتا ہے وہ بھی عرض ذاتی ہوتا ہے لہذا یہ عرض ثانی جو بواسطہ عرض ذاتی اول کے لاحق ہوگا وہ بھی عرض ذاتی ہوگا فیلزم التعدد باقی رہا تنوع تو وہ بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ والصفات المتعددۃ فی محل واحد متنوعۃ یعنی ایک ہی محل میں جو صفات متعدد ہوں وہ لامحالہ متنوعہ ہوتی ہیں یعنی مختلف بالنوع ہوتی ہیں متحد بحسب النوع نہیں ہوسکتی کیونکہ ضرورۃ ان اختلاف اشخاص الخ یہ بدیہی ہے ایک ہی نوع صفات کے اشخاص وافراد کا تعدد اختلاف محل سے ہوتا ہے تو جب یہ صفات ایک ہی محل میں متعدد ہو رہی ہیں تو یہ مختلف بحسب النوع ہوں گی اگر ان کی ماہیۃ نوعیہ ایک ہوتی اور تعدد صرف اشخاص کا ہوتا تو محل ان کا ایک یعنی واحد حقیقی نہ ہوتا بلکہ ان کے محل مختلف ہوتے کیونکہ ایک ہی نوع صفات کے اشخاص کا تعدد تعدد محل سے ہوا کرتا ہے ۔ قولہ ولانہ یلزم عطف یعنی اس کا عطف کلام سابق کے مضمون پر ہے یعنی اگر صفۃ کا لحوق لغیرہ ہو تو وہ باطل ہے کیونکہ ایک تو تسلسل لازم

آجاتا ہے دوسرا ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ یعنی یہ لازم کر پکڑتا ہے کہ واحد حقیقی اپنے صفات میں مستکمل بالغیر ہو اور یہ محال ہے کیونکہ یہ نقصان فی ذاتہ کا موجب ہے یعنی واحد حقیقی اپنے درجہ ذات میں باکمال نہیں ہے بلکہ اپنی کمالیۃ میں محتاج الی الغیر ہے اور یہ باطل ہے۔
وفیہ نظر خلاصہ نظر یہ ہے کہ اس غیر سے کیا مراد ہے اگر امر منفصل مراد ہو فظاھرؒ انہ غیر لازم کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ یہ غیر امر منفصل ہو لجواز ان یکون کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس بعض کا لحوق بواسطہ صفۃ اخریٰ ہو اور اگر غیر سے مراد عام ہو خواہ امر منفصل ہو یا صفۃ فلا نسلم الخ یعنی پھر ہم یہ شق اختیار کر سکتے ہیں یہ غیر امر منفصل نہیں ہے بلکہ صفۃ ہے اور بعض صفات کا احتیاج الی البعض موجب نقصان ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کیف والخلق کیسے تسلیم کیا جائے حالانکہ خلق وایجاد کی وصف علم اور قدرۃ وارادہ پر موقوف ہے اور یہ موجب نقصان نہیں ہے ویمکن ان یجعل الخ جو سیدھی بات تھی شارح نے اب کہی ہے اور مراد مصنفؒ یہی تھی جواب پیش کی ہے جس کے ساتھ نظر وارادہ اور اعتراض سابق کہ مصنف نے مبائن اور امر منفصل کا تعرض نہیں کیا دونوں مندفع ہو جاتے ہیں۔
خلاصہ اس جواب کا یہ ہے اس غیر سے مراد صرف امر منفصل ہو یعنی مبائن اسی شق میں استکمال بالغیر اور نقص فی حد ذاتہ کا استحالہ لازم آتا ہے اور اس سے جو سابقاً مذکور ہوا ہے وہ مختص ہو غیر منفصل کے ساتھ یعنی ایک صفۃ کا لحوق بواسطہ صفۃ اخریٰ ہو اس صورت میں تسلسل فی المبادی لازم آتا ہے فیتم بمجموعھا المطلوب اعنی اثبات عرض ذاتی آخر۔

قال المصنفؒ فی التوضیح فنضع الکتاب علی قسمین پس ہم نے اس کتاب کی وضع دو قسموں پر رکھی ہے القسم الاول پہلی قسم ادلہ شرعیہ میں ہے اور یہ ارکان اربعہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ ادلہ چار ہیں کتاب۔ سنۃ۔ اجماع۔ قیاس۔

الرکن الاول فی الکتاب ای القرآن لفظ القرآن یہ تفسیر ہے الکتاب کی بلفظ اشھر وھو ما نقل الینا الخ یہ القرآن کی تعریف ہے بین دفتی ای جانبی المصاحف مصاحف سے مراد وہ مصاحف ہیں جو حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جمع کرائے پھر ان کے بعد جو ان کے موافق مکتوب ہو کر پھیلے تواتراً اور منقول بنقل متواتر ہو تخرج سائر الکتب الالھیۃ کالتوراۃ والانجیل والاحادیث الالھیہ کالاحادیث القدسیہ والنبویہ ای اقوال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ تمام کے تمام خارج از تعریف ہو گئے کیونکہ یہ منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہیں والقرائت الشاذۃ کیونکہ ان کی نقل بالتواتر نہیں بلکہ یہ بعض مصاحف مخصوصہ میں ہیں جیسے مصحف ابن مسعود یا ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کہ ان کی نقل بالتواتر نہیں ہے بلکہ باخبار الاحاد ہے وقد اورد ابن الحاجب ابن حاجبؒ نے اعتراض وارد کیا ہے کہ ان ھذا التعریف دوری یہ تعریف مشتمل علی الدور ہے لانہ عرف القران یہ لزوم دور کی دلیل ہے حاصل یہ کہ قرآن کی تعریف مانقل فی المصحف کی گئی ہے تو معرفت قران معرفت مصحف پر موقوف ہو گئی لہذا معرفت مصحف ضروری ہے ورنہ تو ماہیۃ قران واضح نہیں ہو گی وان سئل اور اگر مصحف کی معرفت کے متعلق سوال کیا جاتے اور کہا جائے ما المصحف تو لامحالہ جواب یہی ہو گا الذی کتب فیہ القران تو معرفت مصحف معرفت قرآن پر موقوف ہو گئی تو یہی دور ہے یعنی توقف الشیٔ علی مایتوقف علی ذلک الشیٔ تو یہاں بھی ایسے ہے کہ معرفت قران موقوف علی معرفۃ المصحف ہوئی اور معرفت مصحف موقوف علی معرفت القران ہوئی بل ہذا الادورٌ فاجبت عن ھذا بقولی ولادور یعنی قران کی تعریف مذکور مشتمل علی الدور نہیں ہے کیونکہ قران کی معرفت تو موقوف علی معرفت المصحف ہے لیکن مصحف کی معرفت موقوف علی معرفت القران نہیں ہے لان المصحف معلوم فی العرف یعنی لوگوں کے عرف میں مصحف معلوم اور متعارف ہے اور لوگ جانتے پہچانتے اس لئے یہ محتاج الی التعریف نہیں ہے جو کہ الذی کتب فیہ القران کے ساتھ کی گئی ہے اس کی ضرورت نہیں ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فنضع تفریع علی قولہ فیبحث الخ یعنی فنضع کی تفریع یبحث پر ہے یعنی چونکہ اس فن میں ادلہ اور احکام سے بحث ہوتی ہے اس لئے ہم اپنی کتاب کی وضع دو قسموں پر کر رہے ہیں قسم اول ادلہ میں ہو گی اور قسم ثانی احکام میں اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اس کتاب میں مبحث تعریف اور مبحث موضوع بھی درج ہے جو ان قسموں کے علاوہ ہے تو پھر مجموع کتاب کی وضع صرف قسمین پر تو نہیں ہے پھر یہ نضع علی قسمین کیسے صحیح ہو گا تو شارح نے مقاصدہ کا لفظ ذکر کر کے اس اعتراض کو مرتفع کیا یعنی مقاصد کتاب قسمین میں منحصر ہیں نہ کہ مجموع کتاب کیونکہ مبحث تعریف و موضوع کتاب میں داخل ہے اور قسمین سے خارج ہے تو حصر فی القسمین نہ رہا تو اس کا جواب دیا لکونہ غیر داخل فی المقاصد یعنی یہ مقاصد میں سے نہیں اور ہم نے مقاصد کتاب کو قسمین پر موضوع کیا ہے لہذا ان مباحث

کو مقاصد کتاب سے خارج رہنا چاہیئے لہذا مقاصد کتاب کی وضع علی القسمین رہی البتہ مجموع کتاب
میں تو درج ہیں القسم الاول مرتب الخ قسم اول چار ارکان پر مرتب ہے جو ادلہ اربعہ میں ہیں
پہلا کتاب میں پھر سنۃ پھر اجماع پھر قیاس میں جو بالذات اور بالشرف مقدم تھی ذکراً و وضعاً
اسی کو مقدم کیا گیا ہے باقی رہے آخری دو باب ایک باب الترجیح دوسرا باب الاجتہاد یہ ادلہ
سے الگ مبحث نہیں بلکہ رکن قیاس کا یہ تتمہ اور تذییل ہے یعنی قیاس کا ذیل اور دامن ہیں
لہذا یہ دونوں باب درج فی القیاس ہیں قولہ الرکن الاول فی الکتاب وھو ای الکتاب فی اللغۃ
اسم للمکتوب لغت میں تو کتاب نام ہے مکتوب اور لکھی ہوئی کا اور عرف شریعت میں اس
کا غلبۂ استعمال کتاب اللہ العزیز پر ہو چکا ہے جو مثبت فی المصاحف ہے جیسے اہل عربیۃ
یعنی اہل نحو کے عرف میں الکتاب کا غلبۂ استعمال سیبویہ کی کتاب پر ہو چکا ہے۔

والقران فی اللغۃ اور لفظ قران لغت کے اعتبار سے تو مصدر بمعنی القراۃ ہے لیکن
عرف عام میں اس کی غالب استعمال کلام اللہ کے اس مجموعہ معین پر ہو چکا ہے جو مقرو علی
الُسِنَۃِ العباد ہے۔ وھو فی ھذا المعنی اور لفظ قران اس عرفی معنی میں بنسبت لفظ الکتاب
کے زیادہ مشہور اور اظہر ہے اس لیے مصنفؒ نے القران کو لفظ الکتاب کی تفسیر بنا کر
کہا ای القرآن لہذا کہا جاتا ہے الکتاب ھو القران المنزل علی الرسول
کے زیادہ مشہور کی تفسیر بنا کر کہا ای القران لہذا کہا جاتا ہے الکتاب ھو القران المنزل علی الرسول
المکتوب فی المصاحف الخ تو القران تفسیر ہے الکتاب کی اور باقی حصہ یعنی المنزل علی الرسول الخ
یہ القران کی تعریف ہے جو اس کے لئے باقی مقرو اشیا سے باعث امتیاز اور ممیز عن الاغیار
ہے۔ لان المجموع یعنی یہ مجموع عبارت القران سے لیکر الی آخرہ الکتاب کی تعریف نہیں
ہے ورنہ تو ذکر محدود فی الحد لازم آجائیگا کیونکہ القران بعینہ الکتاب کا دوسرا نام ہے اور اس کی بھی کوئی
ضرورت نہیں ہے کہ لفظ القران بمعنی المقرو کر کے کلام اللہ اور غیر کلام اللہ کو شامل کر کے صحت
تعریف کی کوشش کی جائے جیسے کہ توھم البعض کیونکہ یہ تاویل اگرچہ لغۃً تو صحیح ہے لیکن عرف
کے مخالف اور بعید عن الفہم ہے۔

والمشایخ وان کانوا الخ اگرچہ مشائخ متقدمین کی عبارات میں اس قسم کے مناقشات
نہیں کئے جاتے کیونکہ ان کی نگاہ صرف مقاصد پر ہوتی تھی عبارت کے نشیب و فراز کی طرف
زیادہ توجہ نہیں ہوتی تھی لیکن پھر بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کی کلام کو اسی ضعیف اور محتاج الی
التاویل مفہوم پر محمول کیا جاوے باوجودیکہ وجہ صحیح ظاہر ہے وہ یہ کہ لفظ القران تفسیر ہو لفظ الکتاب
کی اور باقی حصہ تعریف ہو القران کی اُسی غلط وہم کے ازالہ کے لئے مصنفؒ نے حرف تفسیر کی

تصریح کرتے ہوئے کہا ای القرآن وھو ما نقل الینا الخ

ثم کل من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین یعنی اصول فقہ والوں کے نزدیک بخلاف علم الکلام کے کہ ان کی اصطلاح میں القرآن کا اطلاق اس وصف قدیم پر ہوتا ہے جو غیر مخلوق ہے اور اصولیین کے نزدیک ان کا اطلاق مجموع من حیث المجموع اور ہر ہر جز پر جو دلیل علی الحکم ہو سکے ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرات کتاب اللہ سے بحیثیت دلیل علی الحکم ہونے کے بحث کرتے ہیں اور ہر آیت آیت دلیل کا کام دیتی ہے نہ صرف مجموع من حیث المجموع فاحتاجوا تو یہ اصولیین اس طرف محتاج ہوئے کہ صفات مشترکہ بین الکل والجزء کی جستجو کریں تاکہ انھیں تعریف میں استعمال کریں جو کہ مجموع پر اور جز پر صادق آسکے مثلاً معجز ہونا منزل علی الرسول ہونا مکتوب فی المصاحف ہونا منقول بالنقل المتواتر ہونا یہ ایسے صفات ہیں جو علی السویۃ کل اور جز میں مشترک ہیں بعض حضرات نے بقصد توضیح ان جمیع صفات کو تعریف وتفسیر میں اعتبار کیا اور بعض حضرات نے صرف انزال اور اعجاز کو ؛ کیا کیونکہ قرآن مجید کے ہر دور میں یہی صفات لازمہ ہیں بخلاف کتابت ونقل کے کہ رسول اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن مجید مکتوب فی المصاحف اور منقول الینا کے بغیر متحقق تھا لہٰذا یہ صفات غیر لازمہ ہیں ان کو تعریف میں استعمال نہ کیا جائے وبعضھم الانزال والکتابۃ والنقل لان المقصود یعنی قرآن مجید کی تعریف سے مقصود اصلی ان لوگوں کے لئے تعریف کرنا ہے جنہوں نے وحی کا مشاہدہ کیا اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا تو وہ لوگ قرآن مجید کو نقل اور کتابت فی المصاحف سے جانتے ہیں اور ان کے زمانہ میں یہ لوازم غیر منفکہ ہیں تو یہ ان کے لئے ابین اللوازم ہیں اور دلالۃ علی المقصود میں اوضح ہیں لہٰذا ان کے لئے ان لوازم کے ساتھ تعریف کرنا مفید ہے بخلاف الاعجاز الخ بخلاف اعجاز کے کہ یہ ان لوگوں کے لئے لوازم بینہ سے نہیں ہے کیونکہ معرفت اعجاز تو مخصوص علماء کا کام ہے جو ماہر فی علم المعانی والبیان ہوں۔

ولا الشاملۃ اور یہ ہر جز کو بھی شامل نہیں کیونکہ معجز تو صرف سورۃ ہے یا اس کی مقدار کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول فأتوا بسورۃ من مثلہ اسی پر دال ہے۔

والمصنف اقتصر علی ذکر الخ مصنفؒ نے نقل فی المصاحف تواتراً کے ذکر پر اکتفا کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ مقصد تعریف پورا ہو جاتا ہے اور جمیع ما عدا القرآن سے احتراز حاصل ہو جاتا ہے لان سائر الکتب السماویۃ الخ کیونکہ قرآن مجید کے علاوہ باقی تمام کتب سماویہ وغیرہا

اور احادیث الٰہیہ قدسیہ اور منسوخ التلاوۃ آیات اور احادیث نبویہ ان میں سے کوئی بھی منقول بین دفتی المصاحف نہیں ہے لانہ اسم لھذا المعھود الخ کیونکہ قران مجید اس معہود اور متعین مجموعہ کا نام ہے جو معلوم اور متعارف عندالناس ہے حتی کہ صبیان واطفال بھی اسے جانتے پہچانتے ہیں اور تمام مذکورات اس مصحف متعارف میں منقول نہیں ہیں۔

والقرات الشاذۃ اور قرأت شاذہ تواتر کی قید سے خارج ہوجائیگی کیونکہ ان کا نقل اگرچہ بعض مخصوص مصاحف میں ہوا ہے لیکن یہ نقل بطریق احاد ہے جیسے وہ قرأۃ جو حضرت ابی بن کعبؓ کے مصحف کے ساتھ مختص ہیں یا ان کا نقل بطریق شہرۃ ہے جیسے وہ قرأت جو مختص بمصحف ابن مسعودؓ ہیں بہرحال ان کا نقل بالتواتر نہیں ہے لہذا یہ خارج ہوجائیگی

فلاحاجۃ الی ذکر الانزال الخ اس وقت وصف انزال اور اعجاز کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح بلا شبہۃ کا لفظ تاکیدِ تواتر کی خاطر ذکر کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ ان کے بدون مقصودِ تعریف یعنی احتراز عن جمیع ماعدا القران حاصل ہے۔

اما التسمیۃ فالمشھور الخ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب مشہور جو اکثر کتب متقدمین میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ تسمیہ قران مجید کی جزء نہیں ہے بجز اس تسمیہ کو جو سورۃ نمل میں ایک آیت کا بعض حصہ ہے۔ انہ من سلیمان وانہ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم یہ تو قران مجید کا حصہ ہے اور وہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے وہ جزء قرآن نہیں ہے۔

الا ان المتاخرین اور متاخرین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ امام کے نزدیک وہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے وہ قرآن مجید کی صرف ایک آیت ہے اور اس کا نزول فصل بین السور کی خاطر ہے۔ بدلیل انہا دلیل اس کی یہ ہے کہ تسمیہ قران مجید میں بخط قران لکھی گئی ہے اور اس پر سلف میں سے کسی سے بھی انکار اور نکیر منقول نہیں حالانکہ تجرید القران عن غیر القران کا حکم تاکیدی ہے تو معلوم ہوا کہ تسمیہ جزء من القران ہے وعدم جواز الصلوۃ چند مسائل سے تسمیہ کے متعلق عدم قرآنیۃ کا شبہ ہوتا تھا یہ ان کا دفع کر رہا ہے ایک مسئلہ یہ کہ نماز میں اگر تسمیہ پر اکتفا کیا جائے تو نماز صحیح نہیں ہوتی حالانکہ امامؒ کے نزدیک فریضۂ قرأۃ کے ادا ہونے کے لئے ایک آیت کافی ہے اس کا جواب دیا انما ھو للشبھۃ الخ یعنی عدم جواز صلواۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس کے آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے یعنی تسمیہ مکمل آیت نہیں ہے اس لئے اس سے مقدار فریضہ ادا نہیں ہوگا دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ جُنب اور حائض کے لئے

اس کی تلاوت جائز ہے حالانکہ قرآن مجید کی تلاوت حائض اور جنب کے لئے جائز نہیں ہے تو اس کا جواب دیا انما ھو علی قصد التیمن والتبرک جائز ہے لا علی قصد التلاوۃ جیسے الحمد للہ رب العلمین علی قصد الشکر جنب وحائض کے لئے جائز ہے اور علی قصد التلاوۃ ناجائز ہے۔ وعدم تکفیر یہ تیسرا مسئلہ ہے کہ اگر تسمیہ جزء من القرآن ہے تو جو اس کے قرآن ہونے کا انکار کرے اس کی تکفیر کیوں نہیں کی جاتی حالانکہ سورہ نمل کے اندر جو بسم الرحمن الرحیم آیت کا بعض ہے اس کے منکر قرآن ہونے کی تکفیر کی جاتی ہے تو جواب دیا کہ تسمیہ جو اوائل سور میں ہے اس کی قرانیہ میں شبہ ہے اور آئمہ کا اس میں اختلاف ہے جس نے اس شبہ کو قوی کر دیا ہے جس کی وجہ سے اس کی قرانیۃ مقام وضوح سے نکل کر حیز اشکال واشتباہ میں پہونچ چکی ہے اور اس جیسا شبہ مانع عن التکفیر ہوتا ہے۔ فان قیل خلاصہ سوال یہ ہے کہ متأخرین حنفیہ کے حسب مختار کہ تسمیہ جزء قرآن ہے کیا اس کے باوجود فریقین میں یعنی احناف اور شوافع کے مابین اختلاف باقی رہیگا یا کہ نہیں۔

قلنا نعم ہاں اختلاف باقی ہے کیونکہ تسمیہ شوافع کے نزدیک ہر سورۃ کی جز اور ایک آیت ہے چونکہ قرآن مجید کی کل سورۃ ایکسو چودہ ہیں اور سورۃ براۃ کی شروع میں تسمیہ نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک قرآن مجید کی یہ ایکسو تیرہ آیات ہیں جیسے فبای آلاء ربکما تکذبان سورۃ الرحمن کی متعدد آیات ہیں اور عند الحنفیہ قرآن مجید کی یہ صرف ایک آیت ہے اس کا تکرار اوائل سور میں صرف فصل بین السور اور تبرک کی خاطر ہے اور یہ کسی سورۃ کی آیت نہیں ہے اور اس کا تکرار اوائل سور میں اس لئے جائز ہے کہ اس کا نزول اسی خاطر ہے اور سلف سے ایسے منقول ہے۔ بخلاف من اخذ الخ یعنی تسمیہ کے علاوہ بقصد تبرک وغیرہ کسی اور آیت کا تکرار اوائل سور میں جائز نہیں مثلاً کوئی ہر سورۃ کے اول میں بقصد تبرک الحمد للہ رب العلمین لکھنا شروع کر دے یہ قطعا جائز نہیں ایسے شخص کو زندیق یا مجنون شمار کیا جائیگا۔

فعلی ماھو المناسب یہ مصنف کی تعریف پر ایک قسم کا اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ اصولی آدمی چونکہ کتاب اللہ تعالیٰ سے استدلال علی الاحکام کرتا ہے اور اس کیلئے قرآن مجید کا ہر بعض استعمال ہوتا ہے یعنی آیت یا اس کے مقدار سے عموما استدلال کرتا ہے مجموع من حیث المجموع کو استدلال میں پیش نہیں کرتا اس لئے اصول کی غرض کے ساتھ مناسب یہ ہے کہ ما نقل بین

دفتی المصاحف سے مراد عام ہو جو کل اور بعض دونوں کو شامل ہو تو پھر اس عموم کے لحاظ سے
یہ تعریف قرآن مجید کے ہر ہر حرف اور ہر کلمہ پر صادق آجائیگی حالانکہ عرف شرع میں اسے قرآن
نہیں کہتے تو گویا حد غیر محدود پر صادق آگئی جو اس کے طرد کے منافی ہے اگر ما نقل سے
علی الخصوص کلام تام مراد ہو تو پھر وہ جو کلام تام نہیں ہے خارج از حد ہو جائیگی لیکن اسے
قرآن کہا جاتا ہے کیونکہ محدث کے لئے اس حصہ کو مس کرنا اور جنب کا تلاوۃ کرنا حرام ہے
تو محدود اس کو شامل ہے اور حد شامل نہ ہوئی تو یہ عکس تعریف کے منافی ہے۔

وعلی ما دل علیہ سیاق الخ لیکن مصنفؒ کے نزدیک جیسے کہ اس کی کلام دال ہے
ما نقل سے مراد مجموع من حیث المجموع ہے لانہ جعلہ تعریفا کیونکہ مصنف نے اس
کو مجموع شخصی کی تعریف قرار دیا ہے اور مجموع کلی جو کہ صادق علی الکل والبعض آسکتا ہے
اس کی تعریف نہیں بناتا تو اس لحاظ سے اس اشکال من سابقین میں سے کوئی اشکال وارد تو
نہیں ہو سکتا لیکن یہ اصول کی غرض کے ساتھ مناسب نہیں ہے خلاصہ یہ کہ ما نقل سے
مراد اگر مفہوم کلی ہو جو کل اور بعض دونوں پر صادق آئے تو پھر طرد یا عکس منتقض ہو جاتا ہے
اگر ما نقل سے مجموع من حیث المجموع مراد ہو جو کہ شخصی درجہ ہے تو پھر یہ اصولی کی غرض کے
ساتھ مناسب نہیں ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد ما نقل سے مجموع من
حیث المجموع شخصی ہے آپ کا اعتراض کہ یہ اصولی کی غرض کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا
ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اصولی جو آیت آیت سے استدلال کرتا ہے وہ بایں حیثیت
کرتا ہے کہ انہا من الکتاب لا من حیث انہا نفس الکتاب وعینہ یعنی یہ آیت مستدل بہا
کتاب کا حصہ اور جز ہے نہ یہ کہ یہ کتاب اللہ کا عین ہے اگر مفہوم کلی مراد لیا جائے جو صادق علی
الکل والبعض ہے تو بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کیونکہ اصولی کی غرض استدلال علی الاحکام
ہے لہذا اصولی کتاب اللہ یا سنۃ کے احوال سے من حیث کونہا دلیلاً شرعیا سے بحث کرتا
ہے اور دلیل ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی مطلوب خبری کو کہتے ہیں اس لحاظ سے ضروری
ہے کہ وہ کلمہ دالہ ہو لہذا یہ اسم فعل حرف کو شامل ہو جائیگی یہی وجہ ہے کہ اصولی احوال خاص و
عام اور مشترک وحقیقۃ ومجاز اور امر ونہی سے بحث کرتا ہے جو اسے استدلال کا کام دیتے
ہیں لہذا ما نقل کا بعض کو شامل ہونا تعریف میں خلل نہیں ڈالتا کیونکہ دلیل کا جو مفہوم
پیش کیا گیا ہے ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ اس صحیح النظر سے مراد یہ ہے کہ اس کے احوال ثابتہ

صحیحہ کا جائزہ لیکر مطلوب خبری تک پہونچنے کی کوشش کی جائے جیسے عالم کو دلیل علی وجود الصانع بنایا جاتا ہے تو عالم کے حالات صحیحہ کا جائزہ لیکر کہا جاتا ہے العالم متغیر اور کبری کل متغیر حادث ملا کر مطلوب خبری العالم حادث تک پہونچتے ہیں پھر کہا جاتا الحادث لہ محدث ای صانع تو ثابت ہوجاتا ہے العالم لہ صانع اسی طرح اصولی ہر کلمہ اسم و فعل و حرف کے حالات از قسم عموم و خصوص و اشتراک اور حقیقۃ و مجاز اور امر و نہی جیسے حالات کا جائزہ لیکر استدلال علی الاحکام کرتا ہے تو اس کے لئے ایک ایک کلمہ مناسب مقصود ہے اس لئے اس کو قران کہنا اس کی غرض کے لحاظ سے صحیح ہے۔

فان قیل فالکتاب بالمعنی الثانی ای بالمعنی الصادق علی الکل والبعض ہل یصح تفسیرہ بالقران جب کہ قران تو کل من حیث الکل کو کہا جاتا ہے کیا یہ الکتاب بالمعنی الکلی کی تفسیر ہوسکتا ہے۔ قلنا نعم کیونکہ قران کا اطلاق علی البعض حقیقی ہے جیسے کل میں حقیقۃ ہے اس لئے یہ الکتاب کی تفسیر ہوسکتا ہے فان قیل فلزم عموم المشترک کیونکہ جب بعض کے لئے بھی حقیقۃ اور کل پر بھی اس کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہے تو ان دونوں معنی کے لئے موضوع ہوا تو یہ مشترک بین المعنیین ہوگیا اور ایک ہی اطلاق میں مشترک کے جمیع معانی مراد لینا یہ عموم فی المشترک ہے جو کہ ممنوع ہے کیونکہ لاعموم فی المشترک کے مشہور ضابطہ کے خلاف ہے۔

قلنا لیس معنی کونہ حقیقۃ الخ یہ اس سوال کا جواب ہے یعنی اس کا بعض میں حقیقت ہونا جیسے کل میں حقیقت ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کی علی الخصوص صرف بعض کے لئے وضع ہے جیسے کل کے لئے علی الخصوص وضع ہے جس سے حمل علی الکل والبعض سے عموم مشترک لازم آئے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ اس کی ایک وضع علی الخصوص صرف کل کے لئے ہے اور دوسری وضع اس سے عام ہے جو کل وبعض دونوں کو شامل ہے اعنی الکلام المنقول فی المصحف تواترًا تو اس صورت میں بوضع واحد کل وبعض میں حقیقت قرار پائیگا۔ اور ہماری مراد یہی عمومی معنی ہے اسی لحاظ سے الکتاب بالمعنی الکلی کی تفسیر ہوسکتا ہے۔ ولایکون من عموم المشترک فی شئ کیونکہ مشترک کے معنی میں سے صرف ایک معنی مراد ہوا جو کہ عمومی ہے۔

قال المصنفؒ فی التوضیح ثم اردت تحقیقا فی ھذا الموضع الخ اس مقام تعریف میں کچھ تحقیق کرنا چاہتا ہوں کہ یہ جو القران کی تعریف کی گئی ہے انواع تعریف میں سے یہ کس قسم کی

تعریف ہے فان اتمام الجواب یعنی جو دور کے دفع کرنے کے لئے جواب دیا گیا ہے اس کا اتمام موقوف علی ھذا التحقیق ولیس ھذا تعریف ماھیۃ الکتاب یعنی ہم نے جو تعریف کی ہے اس سے مقصود ماہیۃ اور حقیقۃ کتاب کو واضح کرنا مقصود نہیں ہے بل تشخیصہ بلکہ ہمارا مقصود کتاب کی تشخیص وتعیین ہے جیسے ہم سے کوئی سوال کرے ای کتاب ترید تو اس کے جواب میں ایک مخصوص اور مقصودہ کتاب کی تعیین کی جاتی ہے کہ اس کے مشخصات پیش کئے جاتے ہیں تاکہ باقی کتب غیر مقصودہ سے پوری طرح ممتاز ہو جائے۔ ولا القران اور نہ ہمیں ماہیۃ قران واضح کرنا مقصود ہے بلکہ اس کی تشخیص وتعیین کرنے کے لئے کہا گیا ھو ما نقل الینا الخ یہ خواہ تعریف کتاب ہو یا تعریف قران ہو اس کے ساتھ مقصود ماہیۃ کتاب کی تعریف کرنا نہیں بلکہ ای کتاب ترید کے جواب میں تعیین اور تشخیص کتاب مقصود ہے اور اگر یہ تعریف قران ہو تو تب بھی ماہیۃ قران کی تعریف کرنا مقصود نہیں بلکہ تعیین اور تشخیص کرنا مطلوب ہے باقی رہا یہ سوال کہ تعیین وتشخیص تو وہاں کی جاتی ہے جہاں احتمال تعدد ہو قران مجید میں تو اس قسم کا تعدد ہو نہیں سکتا تو اس کو دفع کرنے کیلئے کہا لان القران یطلق علی الکلام یعنی قران مجید کا اطلاق کلام ازلی قدیم پر بھی ہوتا جو اللہ تعالیٰ کی صفۃ قائمہ ہے جو ہماری لسان کی دسترس میں نہیں آسکتی اور قران کا دوسرا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جو مقرو بالالسنہ ہے تو اس تعریف ما نقل کے ساتھ ان دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین کرنی ہے یعنی یہ کہ ہماری مراد مقرو ہے کیونکہ ما نقل اسی کی وصف ہے نہ کلام ازلی کی جو اللہ تعالیٰ کی صفۃ ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ وصف ازلی ہماری طرف منقول نہیں ہے۔

فان القران تو لفظ قران مشترک بین المنیین ہے اس کا اطلاق کلام ازلی قدیم پر ہوتا ہے جو حق تعالیٰ عز وعلا کی صفت ہے اور اس کا اطلاق اس کلام پر بھی ہوتا ہے جو مقرو علی لسان العباد ہے یعنی کلام لفظی فھذا یعنی یہ تعریف ما نقل الینا والی تعیین احد محتملیہ یعنی قران مجید کے جو دو معانی محتمل پیش کئے گئے ہیں تعریف مذکورہ کے ساتھ ان دو میں ایک محتمل کی تعیین مقصود ہے اور وہی مقرو کے احتمال کو متعین کرتی ہے کیونکہ ہماری طرف منقول وہی ہے فکانہ قیل گویا کہ یوں کہا گیا ہے کہ ان دو معانی مذکورہ میں آپ کس معنی کا ارادہ رکھتے ہیں فقال ما نقل الینا یعنی جواب میں کہا کہ ہماری مراد ما نقل الینا ہے یعنی وہی جو مقرو

ہے تو اس صورت میں دور لازم نہیں آتا کیونکہ اس کے اندر صرف تعیین احد المحتملین ہے اس کے اندر تعریف کی ہر جز کی توضیح حقیقۃً ضروری نہیں ہے ۔

وان ارید تعریف ماھیۃ القران الخ یعنی دور اس وقت لازم آتا ہے جبکہ ماہیت قران کی تعریف کرنا مقصود مراد ہو کیونکہ اگر ماہیۃ قران کی تعریف المکتوب فی المصحف کے ساتھ کی جائے تو اس وقت ماہیت مصحف کی معرفۃ ضروری ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ ماہیۃ قران کی جز ہو جائیگی جبتک ماہیت جز کی معرفت نہ ہو ماہیۃ کل کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی۔ ولا یمکن حینئذٍ اور اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت اس کے بعض وجوہ اور عوارض سے مثلاً اشارہ وغیرہ سے نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ عوارضات صرف تعیین اشیا کا فائدہ دیتے معرفت ماہیۃ کا افادہ نہیں کر سکتے تو اس وقت ضروری ہوگا کہ ماہیۃ مصحف کو واضح کرنیکی خاطر کہنا پڑے گا۔ ماکتب فیہ القران تو ماہیت مصحف موقوف ہو گئی ماہیت قران کی معرفت پر اب دور لازم آجائیگا تو اس لئے ہمارا مقصود تعریف قران سے وہی تعیین و تشخیص ہے تعریف ماہیۃ مراد نہیں ہے اور تعیین کی خاطر معرفت ماہیت ضروری نہیں ہوتی ۔

قال الشارح فی التلویح قولہ فان اتمام الجواب یتوقف علی ھذا الخ یعنی تعریف مذکور ما نقل الینا بین دفتی المصاحف اگر لفظ کتاب اور قران کی تفسیر ہو اور اس سے مقصود صرف کتاب اور قران کی باقی کتب سے یا کلام ازلی سے تمییز مقصود ہو تو اس وقت دور لازم نہیں آتا کیونکہ اس وقت معرفت مصحف میں عرف اور اشارہ پر اکتفا صحیح ہو جائیگا اور ماہیۃ مصحف کی معرفت ضروری نہیں ہوگی لہذا دور لازم نہیں آئیگا۔ وان جعل تعریفاً الخ اگر یہ ماہیت کتاب یا ماہیت قران کی تعریف ہو تو پھر ماہیت مصحف کی معرفت ضروری ہو جائیگی۔ کیونکہ جب کسی ماہیت کی تعریف کی جائے تو اس تعریف کے تمام اجزا کی ماہیۃ کا جاننا ضروری ہو جاتا ہے تو اس وقت ماہیت مصحف کی معرفت کے لئے ماکتب فیہ القران کہنا پڑے گا تو ماہیت مصحف موقوف ہو گئی علی ماہیۃ الکتاب والقران تو اس وقت دور لازم آجائے گا۔ لا یقال فالدور انما یلزم الخ اس دور سے بچنے کے لئے یوں نہیں کہا جاسکتا کہ دور اس وقت لازم آتا ہے جب ما نقل الینا بین دفتی المصاحف ماہیۃ القران کی تعریف ہو کیونکہ معرفت مصحف موقوف ہے ماہیت قران کی معرفت پر اگر یہ تعریف مذکور ماہیت کتاب کی تعریف بنالی جائے تو دور لازم نہیں آتا کیونکہ ماہیۃ مصحف کی معرفت

ماہیت کتاب کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ مصحف کی تعریف ماکتب فیہ القرآن ہے نہ کہ ماکتب فیہ الکتاب لہٰذا معرفت مصحف معرفت کتاب پر موقوف نہیں ہوگی تو اس صورت میں دور لازم نہ آیا لانا نقول سے اس کو رد کر دیا کہ ماہیت کتاب اور ماہیۃ قرآن بعینہا ایک ہی شئی ہیں کیونکہ ایک ہی ماہیت کے یہ دو نام ہیں لہٰذا مصحف کا ماہیۃ قرآن پر توقف بعینہ توقف علی ماہیت الکتاب ہے لہٰذا دور لازم آجائیگا اسی طرح اندفاع دور اس کے ساتھ بھی نہیں ہو سکتا کہ مصحف کی تعریف بجائے ماکتب فیہ القرآن کے ما جمع فیہ الوحی المتلو کی جائے کیونکہ وحی متلو مرادف ہے کتاب و قرآن کا اس لئے مصنف نے تصریح کر دی ہے کہ یہ تعریف نہ ماہیۃ کتاب کی ہو سکتی ہے نہ ماہیت قرآن کی تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ ان دونوں صورتوں میں لزوم دور کے اندر کوئی فرق نہیں آتا ثم قال یعنی مصنف نے شروع میں کہا ہے " ولیس ہذا تعریف لماہیۃ الکتاب ..... ولا القرآن " پھر آگے چل کر کہا " وانما یلزم الدور ان ارید تعریف ماہیۃ القرآن " تو اس ثانی عبارت میں لفظ الکتاب ذکر نہیں کیا تو اشارہ کیا کہ ماہیۃ کتاب اور ماہیۃ قرآن ایک ہی ہے پس ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر سے مستغنی کر دے گا اس لئے مانقل الینا والی تعریف خواہ ماہیت کتاب کی ہو یا ماہیۃ قرآن کی دونوں صورتوں میں لزوم دور کا اشکال برابر درجے کا موجود ہے۔

فان قیل یفسر المصحف بما جمع فیہ الصحائف مطلقا یہ دور کے دفع کرنیکی ایک اور صورت پیش کی جارہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصحف کی تعریف ماکتب فیہ القرآن نہ کی جائے جو موجب دور ہے یہ تعریف تو عرفی تھی اس کو ترک کر کے مصحف کی لغوی تعریف کی جائے ما جمع فیہ الصحائف مطلقا علی ماھو موضوع اللغۃ یعنی جیسے لغۃ میں اس کی وضع اسی معنی کے لئے ہے اور صحائف سے مطلق صحائف مراد ہوں جو جمع کو شامل ہے خواہ مصحف عثمانی ہو یا صحیفہ ابن مسعودؓ یا ابی بن کعبؓ یا اور کسی صحابیؓ کی طرف منسوب ہو سب مراد ہوں تو اس وقت معرفت مصحف معرفت قرآن پر موقوف نہیں ہوگی البتہ اس پر یہ اشکال لازم آئیگا کہ یہ تعریف منسوخ التلاوۃ کو بھی شامل ہو جائیگی کیونکہ ان صحائف میں منسوخ التلاوۃ بھی مکتوب تھیں جیسے مثلاً مصحف ابی بن کعب میں حالانکہ منسوخ التلاوۃ کا اخراج از تعریف قرآن ضروری ہے۔

تو اس کا جواب دیا ویخرج منسوخ التلاوۃ یعنی منسوخ التلاوۃ تواتر کی قید سے خارج

ہو جائیں گے کیونکہ ان کی نقل علی سبیل التواتر نہیں ہے تو اس صورت میں دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ تو شارح نے اس کے رد کر دیا اور کہا کہ عدول عن الظاہر الخ یعنی آپ اس تعریف کو اختیار کرنے میں ظاہر سے خفی کی طرف عدول کر رہے ہیں کیونکہ عرف شریعۃ میں مصحف کا اطلاق اسی مصحف معروف جس میں قرآن مجید مکتوب ہے علی سبیل الحقیقۃ ہے تو آپ کی تعریف میں حقیقت شرعیہ سے عدول الی المجاز ہے کیونکہ عرف شرع میں ما جمع فیہ الصحائف مجاز ہو سکتا ہے۔ حقیقی مفہوم نہیں کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کا اپنا اصطلاحی مفہوم متبادر اور حقیقی ہوتا ہے اور تعریفات میں عدول عن الحقیقۃ الی المجاز صحیح نہیں ہوتا۔

فان قیل تعریف الاصولی الخ دور کے دفع کرنے کے لئے یہ ایک اور تاویل ہے خلاصہ یہ کہ اصولی قرآن مجید کے مفہوم کلی کی تعریف کرنا چاہتا ہے جو مجموع من حیث المجموع اور ہر بعض حصہ پر صادق آئے اور اس کی تعریف میں جو لفظ مصحف ذکر کیا گیا ہے اس کی معرفت قرآن مجید کے مفہوم کلی پر موقوف نہیں بلکہ مجموع شخصی پر موقوف ہے جو لوگوں کے نزدیک متعین اور معلوم ہے جس کو حفظ کرتے اور آپس میں تدارس کرتے ہیں جو اُن پر مشتبہ کسی کتاب کے ساتھ نہیں ہے جب موقوف اور موقوف علیہ مفہوما متغایر ہو گئے تو فلا دور شارح نے اس تاویل کو رد کرتے ہوئے کہا ولو سلم معرفۃ المجموع یعنی اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مجموعِ شخصی کی معرفتِ حقیقۃ بغیر معرفۃ مفہوم کلی کے ہو سکتی ہے بلکہ شخصی کی حقیقت کو جاننا کلی کی حقیقت پر موقوف ہے تو قرآن کا مفہوم موقوف علی المصحف ہوا اور مصحف کی معرفت موقوف ہوئی قرآن موجودہ کے مفہوم شخصی پر اور یہ شخصی پھر موقوف ہوا معرفت مفہوم کلی پر دور تو لازم آئیگا۔

فمبنی کلام المصنف یہ دوسرا رد ہے تاویل مذکور کا یعنی مصنف کی کلام اس پر مبنی ہے کہ تعریف مذکور قرآن مجید کے مجموع شخصی کی ہے تو یہ موقوف علی المصحف ہوگا اور مصحف موقوف ہوگا علی المجموع الشخصی تو دور صریح لازم آئیگا۔ قولہ بل تشخیصہ ای تمییزہ بخواصہ یعنی تشخیص سے مراد اس کی تمییز بالخواص ہے کیونکہ کلمہ ای کے ساتھ ایسی شی مطلوب ہوتی ہے جو مقصودہ امر کو ایسی تمییز دے جو اس کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ امر شخصی ہو یا غیر شخصی۔

قولہ یطلق علی الکلام الازلی یعنی قرآن مجید کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق تو یہاں قرآن کا اطلاق

کلام ازلی پر ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جس کے متعلق کہا ھی صفۃ قدیمۃ جو سکوت یعنی خاموشی کے منافی ہے اور آفت یعنی گنگے ہونے کے بھی منافی ہے جو حرف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے جو امر اور نہی و اخبار کی طرف منقسم نہیں ہے اور ماضی و حال استقبال کے ساتھ اس کا تعلق صرف باعتبار اضافات اور تعلقات کے ہوتا ہے جیسے علم و قدرۃ کے ماضی اور حال و استقبال کے لحاظ مختلف نہیں ہے البتہ تعلق بالمعلومات و مقدورات کے لحاظ سے ماضی حال استقبال کے ساتھ ان کا تعلق ہوتا ہے وھذا الکلام اللفظی اور یہ کلام لفظی جو ان حروف و اصوات سے مؤلف ہے جو اپنے اپنے محل سے قائم ہیں یہ حادث ہے اس پر بھی کلام اللہ تعالیٰ اور قرآن کا اطلاق ہوتا ہے بایں معنی کہ یہ کلام لفظی اس معنی قدیم کی تعبیر اور عبارت ہے۔

الا ان الاحکام الخ چونکہ اصولی کی نگاہ میں احکام اسی کلام لفظی کے ساتھ منوط اور وابستہ تھے نہ کہ کلام ازلی کے ساتھ کیونکہ اس کے احکام تو مثلاً امر و نہی کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان کی طرف منقسم ہونیوالی کلام لفظی تھی نہ کہ کلام ازلی جعل القران اسماً لہ ای للکلام اللفظی اور اس کی تعریف میں ایسے صفات کا اعتبار کیا جو کلام لفظی کو کلام نفسی ازلی سے امتیاز دیدیویں لایقال التمیز یعنی یہ سوال کہ تمیز تو صرف ذکر نقل کے ساتھ ہو سکتی ہے کیونکہ منقولٌ الینا صرف کلام لفظی ہے نہ کہ ازلی تو پھر باقی قیود کے ذکر کرنیکی ضرورت نہ تھی تو اس کا جواب دیا لانا نقول یعنی تعریف سے مقصود اگر تمیز ہوتی ہے لیکن تعریف کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اپنے معرَّف کے ساتھ مساوی ہو تو باقی قیود کا ذکر تحصیل مساوات کی خاطر ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثم الاولان یبین ان القران الخ یعنی مصنفؒ یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ قران مجید سرے سے قابل حد بھی نہیں ہے بلکہ اس کی صرف تشخیص و تعیین ہو سکتی ہے حد حقیقی ہو ہی نہیں سکتی۔ علی ان الشخصی لایحد یعنی قران مجید ایک شخصی شئی ہے اور شخصی امر قابل حد نہیں ہوتا کیونکہ حد ایک قول ہوتا جو شئی کی معرفت کا افادہ کرے اور اس کے اجزا پر مشتمل ہو ایسی حد سے معرفت شخصیات حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ امر شخصی کی معرفت کے لئے مشخصات کا جاننا ضروری ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کی تشخیص و تعیین ہو جائے اور حد اس کا افادہ نہیں کر سکتی۔ بل لابد بلکہ اس کے لئے تو ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی طرف اشارہ یا اس جیسی کوئی اور چیز کی جائے جس کے ساتھ علی التعیین اس کی شخصی

معرفت حاصل ہو جائے واذ عرفت ذلك اس کے ساتھ قرآن مجید کے شخصی امر ہونیکی وضاحت فرمارہے ہیں فاعلم ان القران لما نزل به جبریل کہ قرآن مجید جب جبریلؑ لے کر اترے تو اب بعینہ وہی الفاظ جو لسان جبریل کے ساتھ قائم تھے اگر قرآن مجید نام اسی نظم بعینہٖ کا ہے جو صرف لسان جبریل کے ساتھ قائم تھے اور ادا ہوئے تو پھر قرآن مجید پوری طرح امر شخصی ہے جو تعدد کو بالکل قبول نہیں کرسکتا بلکہ وہ صرف لسان جبریل کے ساتھ قائم ہے تو پھر قرآن مجید شخصی حقیقی ہے لہٰذا یہ قابل حد نہیں ہوسکتا وان لم یکن عبارة یعنی اگر قرآن مجید اس شخصی نظم جو لسان جبریل کے ساتھ قائم تھی صرف اسی کا نام نہ ہو بلکہ ان کلمات مخصوصہ جو مرکبہ بترکیب مخصوص ہیں خواہ انھیں جبریل پڑھے یا زید و عمر پڑھے ان کا نام قرآن ہو تو پھر یہ شخص حقیقی تو نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ اس وقت قابل تعدد ہے کیونکہ لسان جبریل نے جسے ادا کیا وہ بھی قرآن اور جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے ادا کیا اسی طرح زید و عمر نے اور قیامت تک جو لسانیں ان ہی کلمات مخصوصہ کو ادا کرتی رہیں گی سب قرآن مجید ہے اور حق بھی یہی ہے کہ یہ سب قرآن مجید ہے تو اس وقت قرآن مجید حقیقی شخصی نہ ہوا تو اس وقت علی ان الشخصی لا یحد کا کیا معنی ہو گا تو اس کا بیان کرتے ہوئے فرمایا فقولنا علی ان الشخصی لا یحد له تاویلان احدهما ایک تاویل تو یہ ہے کہ ہماری مراد شخصی ہونے سے یہ نہیں ہے کہ یہ حقیقی شخصی ہے بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن مجید چونکہ ایک کلام مرکب بترکیب خاص کا نام ہے تو ایسی مخصوص شی بھی قابل حد نہیں ہے کما ان الشخصی جیسے کہ شخصی حقیقی قابل حد نہیں ہوتا فکون الشخصی لا یحد یعنی جو لفظ علی ان الشخصی لا یحد اطلاق کیا گیا ہے یہ قرآن مجید کے قابل حد نہ ہونے کی دلیل ہے کیونکہ جیسے حقیقی شخصی کی معرفت اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کی حد حقیقی نہیں ہوتی اسی طرح قرآن مجید کی معرفت بھی حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ یہ کلمات مخصوصہ اول سے آخر تک پڑھ کر یہ نہ کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ مقروہ کا نام ہے تو اس صورت میں شخصی کی طرح یہ بھی قابل حد نہ ہوا بلکہ موقوف علی الاشارہ ہو گیا وثانیهما ان نقول یہ دوسری تاویل ہے شخصی ہونے کی یعنی شخصی ہونے سے ہماری مراد یہ ہے کہ قرآن مجید نام ہے ان مخصوص کلمات کا جن کے ساتھ وہ خصوصات بھی معتبر ہیں جن کو اسی ترکیب مخصوصہ میں دخل ہے اگرچہ یہ حقیقی شخصی تو نہیں ہے لیکن ہماری اصطلاح میں یہ شخصی ہے فلا مشاحة فی الاصطلاح ۔ فان الاعراض الخ کیونکہ اعراض اپنے

مشخصات اور خصوصیات کی وجہ سے اس حد تعیین تک پہنچ جاتے ہیں کہ وہ باعتبار اپنی ذات کے تعدد اور اختلاف کو قبول ہی نہیں کرتے۔ بل باعتبار محالّها فقط بلکہ صرف اختلاف محل کی بنا پر تعدد قبول کر سکتے ہیں کہ یہ کلمات ایک محل کے ساتھ قائم ہیں تو مختلف ہیں اپنے آپ کے ساتھ باعتبار اس کے کہ وہ دوسرے محل کے ساتھ قائم ہیں۔ کالقصیدۃ المعینۃ جیسے ایک معین اور مخصوص قصیدہ جس کا قائل اور شاعر متعین ہے کہ یہ تعدد کو قبول نہیں کرتا مگر صرف تعدد محل کی وجہ سے قبول کرتا ہے مثلاً اس کو زید پڑھ رہا ہے اور ثانیاً عمرو پڑھ رہا ہے صرف اس تعدد قاری کی وجہ سے اس کو متعدد کہا جا سکتا ہے اس کے علاوہ متعدد ہونیکی اور کوئی وجہ نہیں ہے تو ایسے قصیدہ کو ہم شخصی کہتے ہیں اور شخصی بایں معنی بھی حد کو قبول نہیں کرتا تو ہماری مراد قرآن مجید کے شخصی ہونے سے یہی ہے۔ ولانہ اذا سئل عن القرآن یعنی جب قرآن مجید کے متعلق سوال کیا جائے کہ قرآن مجید کسے کہتے ہیں تو اس کا جواب اس کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ قرآن مجید ان ہی کلمات مخصوصہ مفروضہ کو کہا جاتا ہے تو اسی کو ہم شخصی کہتے ہیں جو یہ بھی قابل حد نہیں بلکہ صرف اشارہ وغیرہ کے ساتھ اس کی تعیین ہو سکتی ہے۔

وقد عرف ابن الحاجبؒ یعنی ابن الحاجب نے اسی دور سے بچنے کی خاطر قرآن مجید کی تعریف یوں کی ہے بانہ الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ منہ تو اس کے اندر لفظ مصحف استعمال نہیں کیا بلکہ کہا کلام منزل جس کی چھوٹی سی سورۃ یا اس کی مقدار متصف بالاعجاز ہے یعنی جن وانس اس کی مثل بنا لینے سے عاجز ہیں۔ فان حاول اگر ابن حاجب کی مراد ماہیۃ قرآن کی تعریف کرنا ہے تو دور سے نہیں بچ سکتا کیونکہ اس صورت میں ماہیۃ سورۃ کا جاننا ضروری ہو جائیگا تو جب اس کے متعلق سوال کیا جائے اور کہا جائے ما السورۃ تو لامحالہ کہنا پڑے گا کہ بعض من القرآن تو دور لازم آگیا کہ ماہیت قرآن موقوف ہوئی علی ماہیۃ السورۃ وبالعکس اور اسی کا نام دور ہے۔ وان لم یحاول الخ یعنی اگر ابن حاجب کی مراد ماہیت قرآن کی تعریف کرنا نہیں ہے بلکہ تشخیص وتعیین مراد ہے اور سورۃ سے اس کی مراد یہ معہود اور متعارف حصہ بین الناس ہے جیسے ہماری مراد مصحف سے مصحف معہود اور متعارف تھا تو دور کا اشکال نہ اس پر وارد ہے نہ ہمارے اوپر تو ابن حاجبؒ کا تعریف مشہور سے عدول کر کے اس غیر معروف تعریف کو اختیار کرنا بلا فائدہ ہے۔

قال الشارح فی التلویح قولہ علی ان الشخصی لایحد لان معرفتہ شخصی امر قابل حد نہیں ہوتا کیونکہ امر شخصی کی معرفت میں ضروری ہے کہ اس کے مشخصات کی تعیین کی جائے خواہ یہ تعیین اشارہ کے ساتھ ہو یا یہ کہ اس کو اسم علمی کے ساتھ تعبیر کیا جائے تاکہ سامع کے نزدیک اس کی تعیین شخصی ہو جائے اور حد اس قسم کی تعیین و تشخیص کا فائدہ نہیں دے سکتی لان غایتہ الحد التام کیونکہ حد کے معاملہ میں انتہائی مقام حد تام کو حاصل ہے وھو ای الحد التام انما یشتمل یعنی حد تام اس شی محدود کے مقومات یعنی اجزائے تقویمیہ پر مشتمل ہوتی ہے مشخصات یعنی تعیین دہندہ امور پر مشتمل نہیں ہوتی لہذا حد تام سے بھی شخصی امر کی تعیین مستفاد نہیں ہو سکتی اب ناقص سے تو یہ بطریق اولیٰ حاصل نہیں ہو سکتی ولقائل ان یقول امر شخصی کی حد کا جو انکار کیا گیا ہے یہ اس پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ امر شخصی ایک مرکب اعتباری ہوتا ہے کیونکہ شخصی شئی میں ماہیۃ اور تشخص ان دونوں کا اعتبار ہوتا اور تشخص ایک امر اعتباری ہے اگرچہ ماہیت امر اعتباری نہیں اور جو شئی مرکب من الاعتباری وغیر الاعتباری ہو وہ اعتباری ہو جاتی ہے کیونکہ مرکب اخس جز کے تابع ہو جاتا ہے۔

فلم لایجوز ان یحد پس یہ کیوں ناجائز ہے کہ اس کی حد ایسی کی جائے جو ان دونوں امرین کی مفید ہو تو اسی طرح اس کی حد ممکن ہے لایقال یعنی اس اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا جائیگا کہ مرکب اعتباری کی تعریف تو لفظی ہوا کرتی ہے اور ہماری گفتگو تو حد حقیقی میں ہے تو تعریف لفظی کے جواز سے حد حقیقی کا جواز ثابت نہیں ہو سکتا تو شارح نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے کہا لانا نقول لو سلم یعنی پہلے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کلام حد حقیقی میں ہے بلکہ مطلق تعریف میں ہے۔ اگر اسے تسلیم کر بھی لیں تو مجموع قران امر شخصی ہو کر مرکب اعتباری ہے تو پھر یہ کہہ دینا کافی تھا کہ مرکب اعتباری کی حد حقیقی نہیں ہو سکتی باقی مقدمات کی پھر کیا ضرورت تھی اور جو اس کے تشخص کے بارے میں تکلفات پیش کئے گئے ان کی ضرورت بھی نہیں تھی۔

تد یقال یہ جواب ہے اس اشکال کا جو فلم لایجوز ان یحد الخ سے پیش کیا گیا تھا خلاصہ اس کا یہ ہے امر شخصی کی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ تعریف شخصی میں اگر صرف مقومات ماہیۃ پر اکتفا کیا جائے تو یہ مختص بالشخص نہیں ہوگی مثلاً زید کی تعریف میں صرف ماہیۃ انسانیہ کے مقومات حیوان ناطق پر اکتفا کیا جائے تو یہ زید کے ساتھ مختص نہیں بلکہ زید کے علاوہ

دیگر افراد انسان پر بھی صادق ہے فلم یفد التمییز تو اس قسم کی تعریف شخص محدود کو فائدہ تمیز عن الاغیار کا بھی نہیں دے سکتی جو تعریف کا اقل اور کم سے کم مرتبہ ہے تو لہذا یہ تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

وان ذکر معها العرضیات المتشخصہ یعنی تعریفِ شخص میں اگر مقومات ماہیۃ کے ساتھ عرضیات مشخصہ کا بھی ذکر کر دیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہوں اور مفید تمیز ہوں تو ان کا صدق علی الشخص المحدود واجب علی سبیل الدوام نہیں ہے لامکان زوالہا کیونکہ ان عرضیات کا زوال ممکن ہے مثلاً ہم زید کی تعریف اس کے زمانِ شباب کی کرتے ہیں تو اس وقت جو اس کے عرضیات شبابیہ پیش کئے جائیں گے وہ حالت شیب اور بڑھاپے میں زائل ہو جائینگے تو وہ سابقہ حد اس پر اس حالت شیب میں صادق نہیں آئیگی فلا یکون حداً لان صدق الحد علی المحدود واجب والحال انہ لایصدق فی ہذہ الحالہ یہ واضح رہے کہ یہاں حد سے مراد حد اصولیین کی ہے یعنی معرِّف جامع ومانع حد منطقیین مراد نہیں ہے جو صرف ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے لہذا یہ اعتراض واقع نہیں ہوگا کہ جو تعریف عرضیات پر مشتمل ہو وہ حد نہیں ہو سکتی۔

فیہ نظر اس نظر کے اندر شق ثانی اختیار کی یعنی عرضیات مشخصہ کا بھی ذکر فی الحد کیا جائیگا۔ اور جب یہ عرضیات زائل ہوں تو محدود بھی زائل ہو جائے گا یعنی وہ شخص جو عرضیات مشخصہ شبابیہ کا معروض تھا تو جب اس سے بحالت شیب یہ عرضیات زائل ہوں گی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص محدود بھی زائل ہو جائیگا یعنی شخص شباب زائل ہو چکا ہے اب یہ دوسرا شخص ہے جو متصف بالشیب ہے لہذا اس وقت حد کا صادق نہ آنا کوئی ضرر رساں نہیں ہے بلکہ واجب ہے کہ جب محدود زائل ہو چکا ہے تو سابقہ حد اس وقت صادق نہ آئے۔ یہ ایک الزام ہے اور تحقیق حق فی الجواب یہ ہے۔

والحق ان الشخصی الخ یعنی حق بات یہ ہے کہ شخصی کی ایسی حد ہو سکتی ہے جو اس کو جمیع اغیار سے امتیاز بحسب الوجود کا افادہ کرے لابما یفید تعینہ الخ یعنی شخصی کی ایسی حد ممکن نہیں ہے جو اس کی پوری تشخیص وتعیین کر دے یہاں تک کہ اس کا اشتراک بین الکثیرین بحسب العقل ممکن نہ ہو یہ نہیں ہو سکتی کیونکہ آپ جتنا ہی عرضیات مشخصہ اشارہ کے بغیر ذکر کریں گے تو وہ تمام عند العقل مفہومات کلیہ ہیں جن کا صدق علی الکثیرین ممکن ہے اگرچہ باعتبار وجود خارجی کے صدق علی الکثیرین نہ ہو لیکن عند العقل اس کا صدق علی الکثرۃ

ممکن ہے مثلاً مَنْ زیدٌ کے جواب میں یوں کہا جائے الذی جاءک الیوم وحدہ قبل کل احد یعنی زید وہ شخص ہے جو آج دن آپ کے پاس سب سے پہلے اکیلا آیا تھا تو باعتبار وجود خارجی کے ایسے دو شخص نہیں ہو سکتے لیکن عقلاً اس تشخیص کے باوجود اس میں تعدد ممکن ہے اور صدق علی الکثیرین عند العقل ممتنع نہیں ہے عقلاً اس قسم کی تعیین و تشخیص صرف اشارہ کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے۔

قولہ علی ان الحق ھذا یعنی حق یہی ہے کہ قرآن مجید اسی مؤلف مخصوص کا نام ہے جو متلفظین اور پڑھنے والوں کے مختلف اور متعدد ہونے سے مختلف و متعدد نہیں ہوتا۔ للقطع یعنی یہ یقینی اور قطعی ہے کہ اس مؤلف مخصوص کو ہم میں سے جو شخص بھی پڑھے یہ وہی قرآن مجید ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بلسان جبریلؑ نازل ہوا تھا۔ ولو کان عبارۃ اگر قرآن مجید صرف وہی جزی مخصوص کا نام ہوتا ملسان جبریل علیہ السلام قائم تھا تو پھر یہ قرآن مجید جو ہم پڑھتے ہیں بعینہ وہی نہیں ہوگا بلکہ اس کا مماثل اور مشابہ ہوگا۔

ضرورۃ ان الاعراض الخ یعنی اعراض کا پورا تعیین اور تشخص اس وقت ہوتا ہے جب اس کا محل متشخص و متعین ہو اور تعدد محال کے ساتھ اعراض متعدد ہو جاتے ہیں اب قرآن مجید کے تشخص میں تشخص محل یعنی قیام بلسان جبریلؑ بھی شامل کر دیا جائے تو جو اور السنہ ادا کرتی ہیں تو یہ تعدد محل ہوا پھر تو قرآن مجید متعدد اور مختلف ہو جائیں گے حالانکہ ایسے نہیں بلکہ ہم سب وہی قرآن مجید تلاوت کرتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بواسطہ جبریلؑ نازل ہوا تھا تو معلوم ہو کہ تشخص محل کا اعتبار نہیں ہے۔ وکذا الکلام فی کل کتاب او شعر الخ یعنی اسی طرح کلام ہو گی ہر کتاب و شعر کے بارے میں جو کسی ایک شخص کی طرف منسوب ہے کہ وہ بھی اسی مؤلف مخصوص کا نام ہے خواہ اس کے پڑھنے والا زید ہو یا عمرو بکر وغیرہ

واذا تحقق ھذا فالعلوم جب یہ متحقق ہوا کہ کتاب و شعر کے اندر کلمات مخصوصہ با ترکیب و ترتیب مخصوصہ کا اعتبار ہوتا ہے اور تعیین محل کا اعتبار نہیں ہوتا تو جو علوم مخصوصہ ہیں وہ بھی اسی طرح کے خصوصیۃ کے حامل ہیں مثلاً علم النحو بھی قواعد اور قوانین مخصوصہ کا نام ہوگا خواہ اس کا عالم اور جاننے والا زید ہو یا عمر الحاصل یہ کہ ان تمام امور میں وحدۃ محل کے علاوہ باقی تمام امور میں وحدۃ معتبر ہے بہر حال ان اشیا کو تعدد محل کی وجہ سے اشیاء مختلفہ قرار نہیں دیا جاتا بلکہ جس جس محل کے ساتھ قائم ہو کہا جاتا کہ یہ وہی مخصوص شعر ہے اور مخصوص

علم وکتاب ہے تبدیلی محل کے ساتھ ان امور کے تبدیل ہونے کا قول نہیں کیا جاتا فعلی ھذا التقدیر الحق اب اس تقدیر اور تحقیق حق کے لحاظ قران مجید اس شخصی حقیقی کا نام نہیں جو حضرت لسان جبریل علیہ السلام کے ساتھ قائم تھا بلکہ جس لسان کے ساتھ قائم ہو اس کا نام قران مجید ہے تو پھر جو مصنفؒ نے کہا علی ان الشخصی لا یحد کا کیا معنی ہوگا جب کہ قران مجید شخصی حقیقی تو ہے نہیں تو فرمایا لہ تاویلان احد ھما ان الشخصی الحقیقی الخ خلاصہ یہ کہ ان الشخصی لا یحد محمول علی التشبیہ ہے یعنی جیسے شخصی حقیقی قابل حد نہیں ہے کیونکہ شخصی کی معرفۃِ حقیقت بدون الاشارہ یا اس جیسی کوئی اور تعیین وتشخیص کرنیوالی شئی کے علاوہ نہیں ہوسکتی اسی طرح قران مجید کی معرفتِ حقیقت بھی اس کے بغیر نہیں ہوسکتی کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ قران مجید ان ہی کلمات مخصوصہ بایں ترتیب مخصوص کا نام ہے اور یہ قابل حد نہیں ہوسکتا کیونکہ حدود اس قسم کی تعیین شخصیت نہیں کرسکتے۔

وثانیھما یہ شخصی ہونے کی دوسری تاویل ہے خلاصہ یہ کہ ایک مؤلف بتالیف مخصوص جس کا تعدد بغیر تعدد محل کے نہ ہوسکتا ہو تو ہم اپنی اصطلاح میں اس کو شخصی قرار دیتے ہیں یعنی اگر یہ مؤلف مخصوص شخصی حقیقی تو نہیں ہے لیکن یہ اصطلاحاً شخصی ہے ویحکم بانہ لا یقبل الحد یہ اصطلاحی شخصی بھی قابل حد نہیں کیونکہ اس قسم کے امر شخصی کی معرفت حقیقت اشارہ کے بغیر نہیں ہوسکتی اول سے آخر تک قراۃ کرکے کہا جائے کہ قران مجید اسی مقرو مخصوص کا نام ہے۔

لا یخفی ان الکلام یہ ماقبل کا تتمہ ہے کہ قران مجید جب امر شخصی ہوا تو اس کی معرفتِ حقیقت تحدید کے ساتھ نہیں ہوسکتی بلکہ قراۃ اور اشارہ ضروری ہے ہاں اگر معرفت حقیقت مقصود من التحدید نہ ہو بلکہ مقصود صرف تمیز عما عداہ ہو تو یہ تمیز ممکن بالتحدید ہے بان یقال یعنی اس کی تحدید میں یوں کہا جائے کہ قران اس مجموع کا نام ہے جو منقول بین دفتی المصاحف ہے تواتراً تو اس حد وتعریف کے ساتھ ممتاز عما عداہ ہو جائیگا جیسے کہا جاتا ہے کہ کشاف ایک کتاب ہے جس کو جار اللہ زمخشری نے تفسیر قران کے بارہ میں تصنیف فرمایا ہے یا کہا جاتا ہے کہ نحو ایک علم ہے جس کے اندر کلم کے احوال باعتبار اعراب وبنا کی بحث کی جاتی ہے تو اس قسم کی تعریف کے ساتھ تمیز حاصل ہوسکتی ہے۔

قولہ فان الاعراض تتھی یعنی اعراض اپنے مشخصات کی وجہ سے ایسے مرتبہ تعیین

پر پہونچ جاتے ہیں کہ ان کے اندر تعدد ختم ہوجاتا ہے صرف امر واحد پر صادق آتے ہیں البتہ ان کے اندر تعدد محل کی وجہ سے تعدد ہوسکتا ہے کقول امرئ القیس مثلاً جیسے امرئ القیس کا قول قفا نبك من ذکری حبیب ومنزل الی آخر القصیدۃ اب یہ قول اپنے مشخصات یعنی تالیف مخصوص جو ان حروف وکلمات مخصوصہ اور ابیات مخصوصہ کے درمیان ہے پھر ان کی ہیئۃ مخصوصہ جو حرکات وسکنات مخصوصہ سے اسے حاصل ہے ان کی وجہ سے ایسے مرتبہ پر پہنچ چکا ہے کہ اس میں تعدد اور صدق علی الکثیر ممکن نہیں ہے۔ الا بتعدد اللافظ یعنی صرف تعدد لافظ کی وجہ سے تعدد ہوسکتا ہے یعنی اگر زید اسے تلفظ کرے اور عمرو بکر تو ان تلفظ کنندگان تعدد کی وجہ سے تعدد ہوسکتا ہے اور اگر اس کے ساتھ تشخص لافظ بھی منضم ہوجائے یعنی صرف وہ قصیدہ جو لسان امرئ القیس کے ساتھ مخصوص وقت میں قائم تھا تو پھر یہ شخص حقیقی ہوجائیگا کہ اس کے اندر تعدد اصلاً ممکن نہیں رہے گا فالمصنفؒ اصطلح مصنف کی اصطلاح یہی ہے کہ اس قسم کے مؤلف مخصوص کو بغیر تشخیص محل کے اور بدوں تعیین لافظ کے امر شخصی کہتا ہے جو قابل حد نہیں ہے۔ قولہ وقد عرف ابن الحاجب ظاهر الخ یعنی ظاہر یہ ہے کہ ابن حاجبؒ نے یہ تعریف مجموع شخصی کی پیش کی ہے مفہوم کلی کی نہیں ہے اور وجہ ظہور لفظ من ہے جو منہ میں موجود ہے کیونکہ یہ من تبعیضہ ہے اور ضمیر مجرور راجع الی الکلام المنزل ہے تو وہ کلام جس کی سورۃ معجز ہو وہ کل مجموعی ہوسکتی ہے کیونکہ سورۃ کی کوئی تعیین نہیں ہے بلکہ ای سورۃ کانت سب معجز ہیں جو مختص بالبعض نہیں ہے بلکہ مجموع قرآن کی جو سورۃ ہو سب معجز ہیں تو اس لحاظ سے یہ تعریف مجموع من حیث المجموع پر صادق آئے گی الآان یقال یہ مفہوم کلی کی تعریف بنانیکی کوشش ہے یعنی اگر سورۃ منہ سے مراد سورۃ من القرآن نہ ہو بلکہ سورۃ من جنسہ ہو یعنی جیسے قرآن فصیح اور بلیغ ہے وہ سورۃ اسی طرح فصیح وبلیغ ہو تو پھر یہ مفہوم کلی کی تعریف ہوسکتی ہے اور دور کسی صورۃ میں لازم نہیں آتا اول صورت میں یعنی جب مجموع شخصی کی تعریف ہو تو دور کا لازم نہ ہونا ظاہر ہے کما بینہ المصنف اگر مفہوم کلی کی تعریف ہو تو پھر بھی دور لازم نہیں آتا ہے کیونکہ لانسلم توقف معرفۃ مفہوم السورۃ یعنی اس صورت میں معرفت قرآن مجید تو موقوف علی معرفۃ مفہوم السورۃ ہوجائے گی لیکن مفہوم سورۃ کی معرفت قرآن کی معرفۃ پر موقوف نہیں ہے کیونکہ سورۃ کا مفہوم یہ ہے بعض مترجم الخ یعنی بعض حصہ کلام منزل کا جس کا اول

اور آخر توقیفا مُبیّن ہو یعنی اس کی اول اور آخر کی تبیین من الشارع ہو اور خواہ یہ بعض حصہ قرآن منزل کا ہو یا توراۃ وانجیل کا تو اس صورت میں معرفۃ سورۃ معرفۃ قرآن پر موقوف نہیں ہوتی چونکہ سورۃ کا یہ عمومی مفہوم مراد تھا تو اس لئے ابن حاجبؒ نے کہا بسورۃ منہ ای من الکلام المنزل اگر سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن معتبر ہوتی یعنی سورۃ کا مفہوم بعض من القرآن ہوتا تو "منہ" کے کہنے کی ضرورت نہیں تھی بدلیل سور الانجیل یہ سورۃ کے عموم مفہوم کی دلیل ہے یعنی سُور تو انجیل و زبور میں بھی ہیں تو معلوم ہوا کہ سورۃ کے مفہوم میں خصوصیت قرآن مجید معتبر نہیں ہے لہٰذا مفہوم کلی کی اگر تعریف ہو تو بھی دور لازم نہیں آتا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ شارح نے جو سورۃ کا مفہوم عام پیش کر کے دور کو دفع کرنیکی کوشش کی ہے یہ بالکل عدول عن الظاہر ہے کیونکہ ہر اصطلاح میں اس کے اصطلاحی مفہوم معتبر ہوتے ہیں جو اہل اصطلاح کے نزدیک حقیقۃ کا درجہ رکھتے ہیں تو اصطلاح شریعۃ میں سورۃ کا وضعی اصطلاحی مفہوم بعض من القرآن المترجم اولہ وآخرہ توقیفاً ہے یہی وجہ ہے کہ کشاف اور باقی تفاسیر معتبرہ میں سورۃ کی تعریف بایں الفاظ کی گئی ہے الطائفۃ من القرآن المترجمۃ الخ لہٰذا شارح کا یہ عمومی مفہوم مراد لینا عدولٌ من الظاہر الی الخفی ومن الحقیقۃ الی المجاز العرفی ہے تو مفہوم کلی کی تعریف ہو تو دور لازم آتا ہے علی تعریف ابن الحاجب اگر مجموع شخصی کی تعریف وتمیز ہو تو پھر دور لازم نہیں آتا کما بیّنہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

قال المصنف فی التوضیح ونورد ابحاثہ ای ابحاث الکتاب فی مابین الاول فی افادتہ المعنی اعلم الخ یعنی کتاب اللہ کی غرض اصلی تو حکم شرعی کا افادہ ہے لیکن حکم شرعی کا افادہ اس پر موقوف ہے کہ نظم مفید معنی ہو تو معنی کے سمجھنے کے بعد حکم معلوم ہو سکتا ہے تو فلابد من البحث یعنی کتاب اللہ کا مفید معنی ہونا اس کے متعلق بحث کرنا ضروری ہو جاتا ہے اس لئے باب اول افادہ معنی کی بحث کے متعلق ہے تو اس باب میں خاص عام ومشترک اور حقیقت ومجاز وغیرہ کی بحث بایں حیثیت کی جائے گی کہ یہ مفید معنی ہیں۔ والثانی فی افادتہ الحکم الشرعی باب ثانی میں کتاب اللہ کا مفید برائے حکم شرعی ہونا اس کے متعلق بحث کی جائے گی تو امر کی بحث اس حیثیت سے کی جائیگی کہ وہ مفید وجوب ہے اور نہی میں بایں حیثیت کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب وحرمت حکم شرعی ہے۔

قال الشارح قولہ نورد ابحاثہ یعنی ہم اس کے اقسام بیان کریں گے اور وہ احوال

بیان کریں گے جو افادۃ معانی اور اثبات احکام کے ساتھ متعلق ہوں گے اور جو کتاب کی تعریف کے متعلق کلام تھی وہ اس مبحث سے خارج ہے۔ والمراد بالابحاث ابحاث متعلقۃ بافادۃ المعانی سے وہ ابحاث مراد ہیں جن کو افادۃ احکام کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور علوم عربیۃ میں ان کی تبیین بالتمام والکمال نہیں ہوئی کالخصوص جیسے خصوص وعموم اور اشتراک وغیرہ لاکالاعراب الخ یعنی اعراب وبنایا تعریف وتنکیر جن کے مباحث علوم عربیۃ میں ہو چکے ہیں اگرچہ ان کو افادۃ معانی کے ساتھ تعلق تو ہے لیکن اصول فقہ میں ان کی بحث نہیں کی جائے گی۔ لایقال خلاصہ سوال یہ کہ مراد تو یہ ہے کہ ہم وہ مباحث لائیں گے جن کا تعلق کتاب اللہ کے مفید معنی ہونے کے ساتھ ہوگا حالانکہ جو مباحث پیش کئے گئے ہیں ان کا تعلق صرف کتاب اللہ سے نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ کے علاوہ سنت کے ساتھ بھی متعلق ہیں۔ لانا نقول یہ تسلیمی صورت جواب ہے کہ مباحث جو باب اول میں پیش کئے گئے ہیں اور اسی طرح جو باب ثانی میں ہیں وہ ایسے ہیں کہ ان کا تعلق صرف نظم کتاب کے ساتھ نہیں بلکہ سنت کے ساتھ بھی ان کا تعلق ہے اس لئے ان کا حق یہ تھا کہ کتاب وسنت دونوں سے ان کو مؤخر کیا جاتا لیکن چونکہ نظم کتاب محفوظ اور متواتر تھی اور نظم سنۃ ایسے نہیں تھی اس لئے یہ مباحث نظم نظم کتاب کے ساتھ زیادہ الیق اور وابستہ تھے تب تو اس کے بعد اس کو ذکر کیا ہے۔

قال المصنف فی التوضیح الباب الاول لما کان القرون نظما دالا الخ چونکہ قران مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے اس لئے قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی اربع تقسیمات لفظ کی معنی کے لحاظ سے یہ چار تقسیمات ہیں نظم ولفظ ایک ہی شئ ہے چونکہ قران مجید پر لفظ کا اطلاق کرنا اس میں ایک قسم کا سوءِ ادب ہے کیونکہ لفظ کا لغوی مفہوم اسقاط شئ من الفم کا نام ہے۔ یعنی کسی شئ کو منہ سے پھینکنا قران مجید کے اوپر اس معنی مذکور کے لحاظ سے اطلاق کرنے میں سوءِ ادب تھا۔

فلھذا اختار النظم اسی وجہ سے نظم کو بجائے لفظ کے اختیار کیا وقد روی عن ابی حنیفۃ رح الخ امام ابوحنیفہ کی اس روایت مذکورہ سے یہ وہم ہوتا تھا کہ قران مجید صرف معنی کا نام ہے اور نظم وعبارت کو اس میں دخل نہیں ہے اس لئے اس روایت کی وضاحت کردی اور کہا کہ امام کے نزدیک صرف جواز صلوۃ کے بارہ میں نظم رکن لازمی نہیں ہے

بلکہ انھوں نے صرف معنی کو جواز صلوٰۃ کے بارہ میں فریضۂ قرأۃ کے ادا ہو جانے کے لئے کافی سمجھا ہے حتی کہ اگر کوئی شخص غیر عربیۃ میں بلا عذر نماز کے اندر قرأۃ کر لے تو صلوٰۃ جائز ہو جائیگی وانما قال خاصۃ یعنی جواز صلوٰۃ کی تخصیص اس لئے کی کہ نماز کے علاوہ باقی احکام میں نظم کو لازمی قرار دیا ہے کقرأۃ الجنب والحائض یعنی جنب اور حائض کے لئے جو قرأۃ قران ممنوع ہے یہ وہی عربی النظم کی قرأۃ ممنوع ہے اگر قران مجید کی ایک آیت فارسی میں پڑھ لیں تو ان کے لئے جائز ہے کیونکہ یہ حقیقۃً قران نہیں کیونکہ نظم عربی اس کے ساتھ شامل نہیں ہے اس لئے فارسی لسان میں ترجمہ کو قران نہیں کہا جائیگا لکن الاصح لیکن صحیح یہ ہے کہ امام رحمہ اللہ کا اس قول سے یعنی اس سے کہ نظم بحق جواز صلوٰۃ رکن لازم نہیں ہے رجوع ثابت ہے اس لئے متن تنقیح میں اس قول کا ذکر نہیں کیا بل قلت بلکہ متن میں کہا کہ قران مجید نظم دال علی المعنی سے عبارت و تعبیر ہے مشائخ نے جو کہا کہ قران مجید نظم اور معنی کا نام ہے ان کی مراد بھی نظم دال علی المعنی ہے۔

باعتبار وضعہ لہ ھذا ھو التقسیم الاول یعنی تقاسیم اربعہ میں سے تقسیم اول لفظ کی باعتبار وضع للمعنی کے ہے تو کلام باعتبار وضع کے منقسم ہوتی ہے خاص اور عام ومشترک کی طرف اسی کو فخر الاسلام رح نے اپنے اصول میں کہا الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ ثم باعتبار استعمالہ فیہ یعنی ثانی تقسیم لفظ کی باعتبار استعمال اللفظ فی المعنی کے ہے فینقسم اللفظ یعنی لفظ باعتبار استعمال کے منقسم ہوگا اسکی طرف کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں کما سیجئ ثم باعتبار ظھور المعنی الخ یہ لفظ کی تدبری تقسیم ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہے یا خفی اور مراتب ظہور وخفا بھی بیان کئے جائیں گے وھذا ما قال فخر الاسلام یعنی اسی تقسیم ثالث کو فخر الاسلام نے ثانی تقسیم قرار دیا جس کے متعلق کہا ہے الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم انما جعلت ھذا التقسیم ثالثا میں نے اس تقسیم کو ثالث اور باعتبار استعمال کو تقسیم ثانی قرار دیا اور فخر الاسلام رح کی ترتیب کا عکس اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ استعمال مقدم علی الظہور والخفا ہے یعنی لفظ پہلے مستعمل فی المعنی ہوتا ہے پھر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی۔ ثم فی کیفیۃ دلالتہ علی المعنی یہ وہی تقسیم رابع ہے جس کے متعلق فخر الاسلام رح نے کہا والرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم تو تقسیم ثانی کے لحاظ سے لفظ منقسم ہوگا الی الحقیقۃ والمجاز وغیرھما اور تقسیم ثالث کے لحاظ سے منقسم ہوگا ظاہر ونص وخفی ومشکل وغیرہا کی طرف

اور تقسیم رابع کے لحاظ سے منقسم ہوگا دلالۃ النص وعبارۃ النص وغیرھما کی طرف۔
قال الشارح فی التلویح قولہ لما کان القران یرید ان اللفظ الخ مصنفؒ نے قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی کہا اگر لفظ معنی سے مراد موضوع لہ ہو تو پھر مجاز کو اس تقسیم سے خارج ہونا چاہئے کیونکہ مجاز میں معنی موضوع لہ مراد نہیں ہوتا اس لئے شارح نے تشریح کرتے ہوئے کہا یرید ان اللفظ الدال علی المعنی بالوضع لا بدلہ من وضع للمعنی تو اس عبارت میں شارحؒ نے من وضع کے اندر لفظ وضع کو نکرہ کر دیا تاکہ لفظ وضع شخصی اور نوعی کو شامل ہو جائے اور من وضع للمعنی میں المعنی سے عام معنی مراد ہے جو موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کو شامل ہے تو اس لحاظ سے تقسیمات اربعہ اس میں مندرج ہو سکتی ہیں یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہو اور باعتبار وضعہ کے اندر با ملابستہ کی ہو اور تقسیم متلبس باعتبار الاستعمال مجاز کو شامل ہو جائے گی۔ اور تلبس باعتبار الوضع تقسیم رابع جو عبارۃ النص اور اشارۃ وغیرہ کی طرف ہے اس کو بھی شامل ہو جائے گی جیسے دلالۃ لفظیہ وضعیہ تضمنی اور التزامی کو شامل ہے حالانکہ معنی تضمنی اور التزامی لفظ کا موضوع لہ نہیں ہے صرف اعتبار وضع کے ساتھ ان کو تلبس ہو سکتا ہے بہر حال لفظ جو دال علی المعنی بالوضع ہوتا ہے اس کے لئے ایک تو وضع برائے معنی کا ہونا ضروری دوسرا اس معنی میں لفظ کی استعمال تیسرا اس معنی پر دلالۃ لفظ اگر تقسیم باعتبار وضع للمعنی کے ہو تو یہ تقسیم اول ہے اگر باعتبار استعمال فی المعنی کے لحاظ سے ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اگر تقسیم لفظ باعتبار دلالت علی المعنی کے ہے اگر اس کے اندر ظہور معنی اور اس کے خفا کا لحاظ ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے والا فہو الرابع۔

وجعل الامام فخر الاسلامؒ یعنی امام فخر الاسلام نے ان تمام اقسام کو اقسام نظم اور معنی قرار دیا ہے اور انھوں نے پہلی تقسیمات ثلثہ کے اقسام یعنی خاص وعام وغیرہ حقیقۃ و مجاز وغیرہ اور ظاہر وخفی وغیرہ کو صفۃ لفظ قرار دیا اور وہ اقسام جو تقسیم رابع سے برآمد ہوئے یعنی عبارۃ النص واشارۃ النص وغیرہ کو ایک بار تعبیر کیا استدلال بالعبارۃ وبالاشارۃ وبالدلالۃ وبالاقتضا اور کبھی یوں تعبیر کی استدلال بالعبارہ وبالاشارہ یعنی ان کے ساتھ لفظ استدلال استعمال کیا اور ثابت بالدلالہ والاقتضا یعنی ان کے ساتھ لفظ ثابت استعمال کیا دتارۃ چاروں کے ساتھ لفظ وقوف کا استعمال کیا جو واقفیت سے ماخوذ ہے کہا الوقوف بعبارۃ النص الی آخرہ

وذکر فی تفسیرھا اور ان کی تفسیر میں ایسے امور ذکر کئے جو صفۃ للمعنی ہونے پر دال ہیں کالثابت بالنظم مقصوداً یعنی ان کا اثبات نظم سے بالقصد و بالذات ہو یا وہ مقصود بالذات نہیں بلکہ ان کا اثبات بالتبع ہے یہ عبارۃ النص و اشارۃ النص کی طرف اشارہ ہے والثابت بمعنی النظم یہ دلالۃ النص ہے والثابت زیادۃ علی النص یعنی بعض احکام کے اثبات کے لئے زیادۃ علی النص کرنی پڑتی اور یہ زیادتی صحۃ نص کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتی ہے اس کے بغیر مفہوم نص صحیح نہیں ہو سکتا یہ اقتضاء النص ہوتا ہے فذھب بعضھم اس لئے بعض حضرت کا یہ خیال ہے کہ تقسیم رابع کے اقسام معنی کے اقسام ہیں۔ اور بواقی اقسام ثلثۃ نظم کے اقسام ہیں اور بعض کا خیال یہ تھا کہ صرف دلالۃ النص اور اقتضاءً النص اقسامِ معنی ہیں اور بواقی اقسام نظم ہیں وصرح المصنفؒ مصنفؒ نے تصریح فرمادی ہے کہ یہ تمام اقسام نظم بالنسبۃ الی المعنی کے اقسام ہیں۔

اخذاً بالحاصل الخ یعنی ایک تو مشائخ کی عبارات کا جو الحاصل اور خلاصہ تھا اس کو لے لیا ومیلاً الی الضبط اور اس صورت میں چونکہ ضبط اقسام درست ہو جاتی ہے اس لئے میلان الی الضبط کیا اور جمیع کو اقسام نظم قرار دیا لیکن چونکہ تقسیم رابع کے اقسام میں ثابت بالنص یا وقوف بعبارۃ وغیرہ کے الفاظ ذکر کئے گئے ہیں یہ تو اقسام نظم نہیں ہو سکتے کیونکہ ثبوت یا وقوف بالعبارۃ یہ تو اوصاف معنی ہیں اوصاف نظم نہیں ہیں تو شارح نے اس سوال کو مرتفع کرتے ہوئے کہا فاقسام التقسیم الرابع ھو الخ یعنی تقسیم الرابع کے اقسام کی یہ تعبیر اختیار کر لی الدال بطریق العبارۃ والاشارۃ اور دلالۃ صفۃ لفظ ہے اس لئے ان اقسام کا تعلق نظم سے ہو سکتا ہے مشائخ کی عبارات مختلفہ کی طرف التفات نہیں کی بلکہ حاصل معنی کو لے لیا کیونکہ اختلاف عبارات یہ مشائخ کی عادت ہے لیکن مقصود ایک ہوتا ہے اس لئے ضروری ہے کہ اختلاف عبارات کو ترک کر کے وحدۃ مقصود کی طرف التفات ہونی چاہئے تو ان عبارات مختلفہ کا حاصل یہی ہے کہ یہ نظم بالنسبۃ الی المعنی کی تقسیم اور اقسام ہیں۔ یحمل قولھم الخ یعنی مشائخ کے اس قول سے کہ یہ نظم اور معنی کے اقسام ہیں یہ مراد نہیں ہے کہ بعض اقسامِ نظم ہیں اور بعض اقسام معنی بلکہ اس قول کی مراد بھی یہی ہے کہ یہ نظم دال علی المعنی کے اقسام ہیں۔ کما قالوا القراٰن ھو النظم والمعنی جیسے اس قول میں النظم والمعنی سے دو الگ الگ چیزیں معتبر نہیں ہے بلکہ مراد وہی نظم دال علی المعنی ہے اسی طرح اقسام

النظم والمعنی میں بھی نظم دال علی المعنی مراد ہے۔
للقطع یہ دلیل ہے اس کی کہ القران ھوالنظم والمعنی میں مراد نظم دال علی المعنی ہے خلاصہ دلیل یہ کہ قران مجید کی تعریف میں جو کہا گیا ہے عربی ہونا اور مکتوب فی المصاحف اور منقول بالتواتر یہ تمام صفات لفظ دال علی المعنی کی ہیں اور مجموعہ لفظ و معنی کی نہیں ہیں وکذا الاعجاز اور اسی طرح اعجاز قران جو بلاغۃ کی ایک حد ہے متعلق بالبلاغۃ ہے اور بلاغۃ ان صفات میں سے ہے جن کا رجوع لفظ کی طرف ہے بایں اعتبار کہ وہ مفید معنی ہے فانہ اذا قصدت یہ اس کی توضیح ہے کہ بلاغت صفۃ راجعہ الی النظم الدال علی المعنی ہے یعنی جب ایک معنی کو کسی ترکیب کے ساتھ ادا کرنا مقصود ہو تو اغراض مختلفہ پیدا ہو جاتے ہیں جو مخصوص کیفیات اور خصوصیات کی مقتضی ہوتی ہیں جن کا نظم میں اعتبار کرنا ضروری ہو جاتا ہے مثلاً انکار مخاطب تاکید کا مقتضی ہے اور اگر حصر کرنا مقصود ہو تو وہ تقدیم وغیرہ کی خصوصیات کو تقاضا کرتا ہے جب ان خصوصیات کی بقدر طاقت بشریہ مناسب طریقہ پر رعایت کی جائے تو کلام بلیغ ہو جاتی ہے جب ایسی حد تک پہنچ جائے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو جائے تو یہ کلام معجز ہو جاتی ہے فالاعجاز تو اس صورت میں صفت نظم ہے بایں اعتبار کہ وہ مفید معنی ہو مجموعہ نظم و معنی کی صفۃ نہیں ہے بہر حال قران مجید کے متعلق جو النظم والمعنی جمیعا کہا جاتا ہے اس سے مراد النظم الدال علی المعنی ہے۔

وقد یقال یہ اس پر معارضہ ہے کہ بلاغت صفۃ لفظ ہے۔ خلاصہ یہ کہ قران کا معنی و مفہوم بنفس خود معجز ہے کہ معنی قران پر پوری اطلاع حاصل کرنا طاقۃ بشریہ سے خارج ہے کما یقال جیسے کہا جاتا ہے کہ فاتحہ کی تفسیر علم کے کئی اوقار ہیں یعنی اس کی تفسیر اتنا کثیر ہے جو بہت سے اونٹوں کا بوجھ ہو جائے گا تو معلوم ہوا کہ اعجاز صفت معنی ہے۔ والجواب ان ھذا خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ بھی نظم کا اعجاز ہے کہ نظم قران اتنا کثیر معانی کی حامل ہے کہ اس کے علاوہ دوسری عبارات والفاظ اتنا معانی کے حامل نہیں ہو سکتے۔ ومقصود المشائخ یعنی مشائخ نے قران مجید کے متعلق ھوالنظم والمعنی جمیعا کہا ہے اس سے مراد نظم دال علی المعنی ہے مجموعہ نظم و معنی مراد نہیں ہے لیکن مشائخ نے یہ لفظیں بولکر اس توھم کو دفع کیا جو امام کے قول بجواز القراۃ الفارسیۃ فی الصلوۃ سے پیدا ہوتا تھا کہ قران صرف معنی کا نام ہے نظم کو کوئی دخل نہیں تو مشائخ نے دفع توھم کی خاطر النظم والمعنی جمیعا کہہ دیا اور مراد وہی نظم دال

علی المعنی ہے۔

قولہ المراد بالنظم ھھنا اللفظ لایقال الخ مصنف نے جو کہا کہ نظم سے مراد لفظ ہے تو سائل نے اس پر اعتراض کر دیا کہ محققین کے تفسیر کے مطابق نظم ترتیب الفاظ مترتبۃ المعانی یعنی معانی کی ترتیب کے موافق الفاظ کو ترتیب دینا متناسقۃ الدلالات یعنی ان کی دلالات متناسب ہوں جیسے مقتضا حال ہو اس کے موافق ہو۔ لاتوالیھا فی النطق یعنی نظم اس کا نام نہیں ہے کہ صرف الفاظ لگاتار بولتا جائے اور بعض کو بعض کے ساتھ کیف ما اتفق ضم کرتا چلا جائے اور تناسب ومقتضا حال کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس کو نظم نہیں کہتے او ھو الالفاظ المرتبۃ الخ یا نظم ترتیب یافتہ الفاظ جن کے اندر اعتبار مذکور کا لحاظ کیا گیا ہو حتی کہ قفانبک من ذکری حبیب ومنزل کے اندر نبک قفا من حبیب ذکری کہہ دیا جائے تو یہ لفظ ہوگا نظم نہیں ہوگی کیونکہ ترتیب بگڑ گئی ہے توان تفاسیر کے لحاظ سے نظم کا ہم معنی لفظ ہونا معلوم نہیں ہوتا بلکہ ترتیب الفاظ یا الفاظِ مرتبہ کا نظم ہونا ظاہر ہوتا ہے تو پھر النظم ھو اللفظ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔

لانا نقول خلاصہ جواب یہ کہ اس مقام تقسیم میں نظم کا اطلاق لفظ مفرد پر کیا گیا ہے حیث یقسم کیونکہ اس کی تقسیم بطرف خاص وعام ومشترک کی گئی ہے تو یہ لفظ مفرد کے اقسام ہیں اس لئے اس مقام پر نظم سے غیر اللفظ المفرد مراد نہیں ہوسکتا۔ اللھم الا ان یقال یہ ایک تاویل ہے اس کی کہ یہ اقسام نظم بمعنی الترتیب وغیرہ کے ہوجائیں خلاصہ یہ کہ یوں کہا جائے کہ اقسام النظم سے مراد وہ اقسام ہیں جن کا نظم کے ساتھ تعلق ہے بایں طور کہ وہ اقسام صفت ہوں نظم کے مفردات کی اور ان الفاظ کی جو واقع فی النظم ہیں اگرچہ نفس نظم کی صفت نہ ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ خاص وعام کے ساتھ عرفاً لفظ موصوف ہوتا ہے نہ کہ نظم اس لئے یہ اقسام نفس نظم کے تو نہیں ہوسکتے البتہ ان کا تعلق بالنظم ہے اس لئے تاویل مذکور کے ساتھ ان کو اقسام نظم کہا جا سکتا ہے۔ فان قیل خلاصہ سوال یہ ہے کہ جیسے لفظ کا اطلاق رمی پر آتا ہے تو اس کا اطلاق قرآن مجید کی عبارت پر سوء ادب تھا اسی طرح نظم کا اطلاق شعر پر آتا ہے اور شعر کا اطلاق قرآن مجید پر یہ بھی تو سوءِ ادب ہے تو النظم کو اختیار کرنا درست نہیں ہے لہٰذا اس سے بھی احتراز مناسب تھا۔ قلنا خلاصہ جواب یہ کہ نظم حقیقتاً بمعنی شعر کے نہیں ہے بلکہ نظم کا حقیقی معنی جمع اللؤ فی السلک یعنی موتیوں کو تاگے میں پرونا اسی مناسبت سے شعر پر بھی اطلاق ہوتا ہے علی سبیل المجاز والاستعارہ اور لفظ کا خود حقیقی معنی

الرمی ہے اس مناسبت سے تکلم کو لفظ کہتے ہیں جو رمی عن الفم پر مشتمل ہے۔ فاوثرالنظم تو لفظ نظم کو اختیار کیا کہ اس کا حقیقی مفہوم جمع اللولو ہے تو اس کے اندر حسن ادب بھی ہے اور ادھر اشارہ بھی کہ کلمات قران مجید بمنزلہ دُرر اور موتیوں کے ہیں تو اس میں حسن ادب ہے۔

قولہ بل اعتبر المعنی یعنی امام رحمہ اللہ تعالیٰ نے بحق جوازِ صلوٰۃ معنی قران کا اعتبار کیا ہے لان مبنی النظم علی الخ کیونکہ نظم کی بنا توسعت اور وسعت پر ہے اس لئے کہ مقصود اصلی تو مفہوم اور معنی ہوتا ہے لفظ تو صرف وسیلہ ہے ادائے معنی کے لئے اس لئے لفظ مقصود بالتبع ہوا اور معنی مقصود اصلی علی الخصوص حالۃ صلوۃ میں جو کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجاۃ ہے تو اس حالت میں معنی جو مقصود اصلی تھا اس کا اعتبار کیا تو اس حالت میں ترکِ نظم کے متعلق رخصۃ اسقاطیہ ہوجائیگی یعنی نظم کو ساقط عن ذمۃ المصلی کر دیا گیا ہے اور رخصت اسقاط مختص بالعذر نہیں ہوتی لہذا اس رخصت میں معذور اور غیر معذور دونوں برابر ہیں ذلك فیمن اور یہ رخصت مخصوص شرائط کے ساتھ مشروط ہے ایک یہ کہ وہ شخص متہم بالبدعۃ نہ ہو دوسری یہ کہ ایک کلمہ یا زیادہ جن کے ساتھ تکلم بغیر العربیۃ کرتا ہے وہ از قسم مؤول نہ ہوں کیونکہ تاویلی معنی قطعی نہیں ہوتا اور قران تو قطعی ہے اور وہ کلمہ معانی متعدد کا بھی محتمل نہ ہو۔ اس وقت کوئی معنی جو فارسی میں تعبیر کیا جائیگا وہ بھی قطعی نہیں ہوسکتا وقیل اور بعض نے مزید یہ شرط بھی کی ہے کہ ترجمہ میں نظم اور ترتیب مختل نہ ہو اگر ترجمہ لفظی کے بجائے نماز میں تفسیر فی الفارسیہ کا پڑھنا شروع کر دے تو نماز باطل ہوجائیگی۔

وقیل من غیر تعمد یعنی یہ بھی کہا گیا ہے کہ تعمداً و بالقصد ایسا نہ کرے بلکہ اس کی لسان پر بے ساختہ جاری ہوجائے۔ والا یعنی اگر تعمداً ایسے کرتا رہتا ہے تو وہ شخص یا مجنون ہوگا اس کا علاج کیا جائے او زندیقا فیقتل واما الکلام یعنی جب قران مجید نظم دال علی المعنی کا نام ہے تو پھر نظم کا پڑھنا یہ رکن الصلوۃ ہے پھر اس کو لازم فی جواز الصلوۃ نہ کہنا کیسے ہوسکتا ہے اس کا جواب دیا فسیجیئ ای فی کلام المتاخرین لقیام الرکن المقصود اعنی المعنی یعنی چونکہ مقصود اصلی معنی ہے لہذا جواز صلواۃ کے لئے کافی ہے۔ فان قیل منشأ سوال بل اعتبر المعنی فقط والا قول ہے خلاصہ سوال یہ کہ اگر قران مجید صرف معنی کا نام ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ نظم کو تعریف قران مجید میں اعتبار نہیں کرنا چاہیئے اور پھر یہ بھی لازم آتا ہے کہ قرآن مجید کی حد یعنی تعریف جو کیگئی ہے" المنقول بین دفتی المصاحف تواتراً" یہ بھی قران مجید پر صادق نہ آئے کیونکہ منقول بالتواتر تو نظم ہے جب

نظم معتبرہ ہوئی تو تعریف کیسے صادق آسکتی ہے وان لم یکن قرآنا اگر معنی مجرد کا نام قران نہیں ہے بلکہ نظم کا ہونا ضروری ہے تو پھر لازم آتا ہے کہ امام کے نزدیک قرأۃ قران نماز میں فرض نہ ہوئی کیونکہ نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا بلکہ اکتفاء علی المعنی کیا گیا ہے جوکہ اس صورت میں وہ قران نہیں ہے قلنا جواب کے اندر شق اول اختیار کی گئی ہے یعنی معنی مجرد کا نام قران ہے تو پھر یہ اشکال کہ لازم آتا ہے کہ نظم کا اعتبار قران مجید نہیں ہونا چاہئے حالانکہ ایسے نہیں ہے کیونکہ اعتبار نظم قران میں لازمی ہے بعض کے نزدیک نظم عین قران ہے اور بعض کے نزدیک جزء قران لہذا اسے غیر معتبر تو نہیں کیا جا سکتا دوسرا اشکال یہ تھا حد قران المنقول الخ صادق نہ آئے کیونکہ منقول تو نظم ہے اور قران صرف معنی مجرد کا نام ہے تو یہ دونوں اشکال اس وقت واقع ہو سکتے تھے جب امام نظم کو مطلقاً غیر معتبر قرار دیتا یعنی نہ نظم عربی نہ اس کے قائمقام کا جو اس کا خلف ہوجائے تو امام نے نظم فارسی کو قائمقام قرار دے کر بطور خلف کے اعتبار کیا ہے لہذا نظم مرعی ہوگئی اور اسی نظم فارسی کو منقول بین دفتی المصاحف تقدیراً کہا جائیگا اگر تحقیقاً نہیں ہے لہذا آپ کے دونوں اشکال مندفع ہیں۔ اور بعض کے نزدیک یہ جواب باختیار شق ثانی ہے یعنی معنی مجرد قران نہیں بلکہ نظم لازم ہے تو اس وقت عدم فرضیۃ قرأۃ کا اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ امام نے نظم فارسی کو قائمقام نظم عربی کا قرار دیا ہے لہذا قرأۃ قران جو فریضہ تھا وہ اسی نظم فارسی کے ساتھ ادا ہو جائیگا۔

اوحمل قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر الخ یہ جواب باختیار شق ثانی ہے یعنی مجرد معنی کا نام قران نہیں بلکہ اصولی کی نگاہ میں نظم لازم ہے لیکن امامؒ نے فاقرؤا ما تیسر من القران میں قران سے مراد وہ قران نہیں لیا جو محدود فی علم الاصول ہے بلکہ اس آیت کو رعایت معنی پر محمول کیا ہے لا علی رعایۃ النظم واللفظ لدلیل لاح لہ بعض حضرات نے اس دلیل کو یوں پیش کیا کہ فاقرؤا ما تیسر من القران میں من تبعیضیہ ہے یعنی بعضاً من القران اور بعض دو قسم ہے ایک بعض ترکیبی کالآیت ونحوہا کیونکہ مجموع قران کا بعض ترکیبی ہے جس کے اندر نظم مع معنی معتبر ہے اور دوسرا بعض بسیطی یعنی صرف معنی بدون النظم پس ان میں سے ہر بعض خواہ ترکیبی ہو یا بسیطی وہ جائز القرأۃ فی الصلوۃ ہے من غیر عجز لعموم البعض لھما کلیھما اور اس عموم بعض کے لئے لفظ تیسر قرینہ ہے کیونکہ تیسیر اسی میں ہے۔ فان قیل علی الاول الخ یعنی جواب اول میں جو آپ نے عبارت فارسیہ کو نظم عربی کا جواز صلوۃ میں قائمقام قرار دیدیا فاقرؤا ما تیسر من القران میں لفظ قران کے

مراد میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آجائیگی لان القران حقیقۃ الخ یعنی نظم عربی پر قران کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہے اور غیر عربی پر علی سبیل المجاز تو جب اپنے نظم عربی کے ساتھ نظم فارسی کو بھی قرأۃ قران کے فریضہ میں جائز قرار دے دیا تو لفظ قران سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی بیک وقت مراد ہوئے۔ بذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز فی اطلاقٍ واحدٍ وذا لایجوز قلنا ممنوع خلاصہ جواب یہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا لازم آنا ممنوع ہے یہ تب آتا کہ دونوں معانی من جہۃ واحدۃ معتبر ہوتے بلکہ یہاں نص میں قران سے صرف حقیقی معنی معتبر ہے اور مجازی معنیٰ منصوصاً نہیں بلکہ قیاساً مراد ہے یا حقیقت بطریق عبارۃ النص اور مجاز بطریق دلالۃ النص مراد ہے لہٰذا الگ الگ اعتبار ہیں لہٰذا جمع لازم نہیں آتی یا یہ جواب بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ قران سے عموم المجاز مراد ہے یعنی النظم الدال مطلقا ای سواء کان عربیا او غیر عربی فلا یلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز۔ قولہ بغیر العربیۃ یہ اشارہ ہے کہ جواز صلوۃ کے بارہ میں صرف نظم فارسی کی خصوصیت نہیں بلکہ عربی کے علاوہ خواہ فارسی ہو یا غیر فارسی سب برابر درجہ میں جائز ہیں۔ قیل بعض حضرات کے نزدیک یہ خلاف صرف فارسی کے متعلق ہے غیر فارسی کے متعلق نہیں ہے بلکہ غیر فارسی کے اور عجمی السنۃ کے ساتھ قراۃ قران نماز میں جائز نہیں ہے لان الفارسیۃ قریبۃ من العربیۃ فی الفصاحۃ وقیل لانہا لسان اہل الجنۃ کالعربیۃ۔

قولہ ولو قرأ آیۃ اشارۃ اس میں ادھر اشارہ ہے کہ جنب اور حائض کے لئے قرأۃ بالفارسیہ پر مداومۃ کرنا اور اس کی عادت بنا لینا جائز نہیں ہے بلکہ متطہر کے لئے بھی مداومۃ اور اعتیاد جائز نہیں ہے لان فیہ اخلالاً بتعظیم القران فان قیل المتاخرون منشاء سوال لفظ خاصۃً ہے خلاصہ سوال یہ کہ متاخرین فقہاء تو اس پر متفق ہیں کہ قرأۃ فارسیہ کی وجہ سے سجدۂ تلاوت لازم ہو جائیگا اور جو قران فارسی لسان میں لکھا ہوا ہے غیر متطہر کے لئے اس کا مس کرنا جائز نہیں ہے تو ان مسائل میں بھی نظم عربی کو غیر لازم قرار دیا گیا ہے بلکہ یہ احکام معنی مجرد پر وارد کئے گئے ہیں لہٰذا یہ قول لم یجعل النظم رکناً لازما فی حق جواز الصلوۃ خاصۃً کیسے صحیح ہوگا۔ قلنا خلاصہ جواب یہ کہ مصنفؒ اپنے قول خاصۃً کی بناء رائے متقدمین پر مبنی کی ہے۔ متقدمین میں سے مسائل مذکورہ کے متعلق کوئی نص موجود نہیں البتہ متاخرین نے بنابر احتیاط ان مسائل مذکورہ میں رائے مذکورہ کو اختیار کیا ہے کیونکہ رکن مقصودہ یعنی معنی

چونکہ قائم اور موجود ہے اس لئے احتیاطاً اس پر احکام قرآن مترتب کر دیئے۔
قولہ لکن الاصح لیکن اصح اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ امامؒ نے اس میں رجوع الی قول الصاحبین کیا ہے یعنی قرأۃ القرآن بغیر العربیہ نماز کے جواز کے لئے کافی نہیں ہے یہی روایت کیا ہے نوح بن مریم ابوعصمہ قاضی المروزی نے۔ قال فخر الاسلام لان ماقالہ یہ وجہ رجوع کا بیان ہے استدلال علی الرجوع نہیں ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت بالروایت ہے تو پھر استدلال کی ضرورت نہیں ہے رجوع ثابت نہیں ہے تو یہ استدلال مفید مقصود نہیں ہے کیونکہ قرآن مجید کی وصف جیسے منزل عربی کے ساتھ ہے ایسے غیر عربی کے ساتھ کیگئی ہے جیسے انہ لفی زبر الاولین تو زبر اول میں اس کا وجود ثابت ہو رہا ہے یہ عربی لسان میں نہ تھا بلکہ غیر عربی میں تھا تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا اطلاق غیر عربی پر بھی ہو سکتا ہے۔ وقال ابوالیسر۔ ابوالیسر فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ بڑا مشکل ہے اور خارج از فہم کیونکہ ابوحنیفہؒ کا یہ قول کسی کے لئے واضح نہیں ہو سکتا۔ کرخیؒ نے اس مسئلہ میں ایک تصنیف طویل لکھی ہے لیکن دلیل شافی اس میں بھی نہیں ہے۔

قولہ باعتبار وضعہ لہ بیان للتقسیمات الاربع یعنی مصنفؒ نے تقسیمات اربعہ کا بیان اجمالی پیش کر دیا ہے۔ وفی لفظ ثم یعنی تقسیم ثانی وثالث وغیرہ میں جو لفظ ثم کا اطلاق کیا ہے اس میں اشارہ ہے کہ ترتیب علی الوجہ المذکور فی المتن یہی درست ہے چونکہ فخر الاسلام کی تقسیمات میں یہ ترتیب نہیں ہے اس لئے اشارہ کیا کہ ترتیب مذکور فی المتن بنسبت ترتیب فخر الاسلام کے زیادہ صحیح ہے۔ لان السابق الخ وجہ اس ترتیب مذکور کی یہ ہے کہ لفظ کے بارہ میں اول اور سابق ہے وضع للمعنی پھر ثانیا مرتبہ ہے استعمال فی المعنی پھر اس کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ لفظ سے مستعمل فیہ معنی ظاہر ہے یا خفی اس کے بعد یہ بحث ہوتی ہے کہ لفظ کی دلالت علی المعنی المستعمل فیہ کس کیفیت کی ہے یعنی عبارۃ النص کے درجہ میں یا اشارۃ النص تو ترتیب تقسیمات بھی اسی طریق مذکور پر ہونی چاہئے جیسے مصنف نے کیا ہے۔

وفخر الاسلام قدم التقسیم باعتبار ظہور المعنی الخ یعنی فخر الاسلام نے تقسیم باعتبار الاستعمال کو مؤخر کر دیا اور تقسیم باعتبار ظہور المعنی وخفائہ کو اس سے مقدم کر دیا علی عکس مافعلہ المصنفؒ نظراً الی ان التصرف فی الکلام الخ یہ فخر الاسلام کی ترتیب کی وجہ ہے کہ انھوں نے ادھر نظر فرمائی کہ کلام کے اندر تصرف کرنیکی دو قسمیں ہیں ایک تصرف فی اللفظ وہ ہے جعل اللفظ بحیث

یفہم منہ المعنی یعنی لفظ کو اس طرح متعین کرنا کہ اس سے معنی سمجھ میں آجائے یہ وہی وضع اللفظ ہے۔ یعنی جعل اللفظ موضوعا دوسرا قسم ہے تصرف فی المعنی یعنی معنی کو بایں طور معین اور مخصوص کرنا کہ لفظ سے وہ سمجھ آجائے بالظہور والخفاء یعنی اسی تصرف معنوی میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ یہ معنی اپنے لفظ سے علی سبیل الظہور سمجھ آئیگا یا علی سبیل الخفاء یہی مراد ہے معنی کو موضوع لہ بنانیکی یعنی جعل المعنی موضوعا لہ اور یہ دونوں تصرف متعلق بالوضع ہیں اور وضع مقدم علی الاستعمال ہے کیونکہ استعمال مترتب علی الوضع ہے لہذا تقسیم بحسب الاستعمال کو ان دونوں سے مؤخر ہونا چاہئے حتی کانہ لوحظ الخ یعنی گویا کہ ظہور معنی اور خفا اولاً ملحوظ ہوتا ہے کیونکہ اس کا تعلق وضع کے ساتھ ہے اور استعمال اس کے بعد ملحوظ ہوتی ہے اس لئے تقسیم بحسب الاستعمال کو تقسیم باعتبار ظہور المعنی سے مؤخر ہونا چاہئے اصل بات یہ ہے کہ مصنف رح نے ظہور اور خفاء معنی بالفعل اور فی ظرف الخارج اعتبار کیا ہے اور یہ یقینا بعد الاستعمال ہے اور فخر الاسلام نے ظہور معنی اور خفا بالقوۃ اور فی ظرف الذہن والملاحظہ کا اعتبار کیا ہے اور یہ قبل الاستعمال ہے ولکل وجہۃ ھو مولیھا۔

فاللفظ بالنسبۃ الی المعنی الخ یعنی لفظ بالنسبۃ الی المعنی تقسیم اول کے لحاظ سے یعنی تقسیم باعتبار وضع کے چار قسم ہے خاص۔ عام۔ مشترک۔ ماول یہ تقسیم عند القوم ہے مصنف نے اس تقسیم میں ماول کو اعتبار نہیں کیا اور اس کو ساقط عن درجۃ الاعتبار کر دیا۔ لانہ ان دل یہ وجہ تقسیم ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لفظ اگر معنی واحد پر دال ہو تو پھر یا تو یہ معنی علی الانفراد مراد ہوگا یا علی سبیل الاشتراک بین الافراد۔ پہلا قسم خاص ہے دوسرا عام۔ وان دل علی معان اگر اس لفظ کی دلالت معانی متعددہ پر ہو اگر ان میں سے کوئی معنی ترجیح علی البعض حاصل کرلے تو ماؤل اگر کوئی معنی ترجیح حاصل نہ کرے بلکہ تمام متساوی المراد ہوں تو مشترک۔ مصنف رح نے اس تقسیم میں ماول کو اعتبار نہیں کیا اس کے عوض جمع منکر کو شمار کر لیا ہے۔

التقسیم الثانی دوسری تقسیم جو باعتبار استعمال کے تھی اس کے لحاظ سے اقسام اربعہ یہ ہوں گے حقیقۃ۔ مجاز۔ صریح۔ کنایہ لانہ ان استعمل الخ یہ وجہ تقسیم ہے کہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہو تو حقیقۃ اگر غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہے یہ ہر دونوں اگر ہر ایک کی مراد ظاہر ہو تو صریح ہے اور اگر اس کی مراد مستتر اور مخفی ہو تو اس کو کنایہ کہتے ہیں۔

وبالتقسیم الثالث اور تیسری تقسیم کے لحاظ سے منقسم ہوگا ظاہر. نص. مفسر. محکم اور ان کے مقابلات خفی. مشکل وغیرہ کی طرف لانہ ان ظہر معناہ الخ یہ وجہ تقسیم وحصر ہے کہ اگر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو پھر اس کے اندر احتمال تاویل ہوگا یا نہیں فان احتمل التاویل اگر اس کے اندر احتمال تاویل ہے پھر اگر اس کا ظہور معنی صرف اور محض صیغہ سے ہے تو اس کو ظاہر کہتے ہیں ورنہ تو نص وان لم یحتمل اگر احتمال تاویل نہ ہو تو پھر اگر قابل نسخ ہو تو وہ مفسر ہے اگر قابل نسخ نہ ہو تو وہ محکم ہے وان خفی معناہ یہ تقسیم الی المقابلات ہے یعنی اگر اس لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے بلکہ خفی ہے تو فاما ان یکون یعنی اس کا خفا صیغہ کی وجہ سے ہوگا پھر فان امکن ادراکہ یعنی غور فکر کے ساتھ یا تو اس معنی کا ادراک ممکن ہوگا تو اسے مشکل کہتے ہیں والا یعنی غور فکر کے ساتھ اگر ادراک معنی ممکن نہیں ہے تو فان کان البیان پھر اگر تبیین اور توضیح معنی کی امید ورجا ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں اگر امید بیان نہیں ہے تو اس کو متشابہ کہتے ہیں وبالتقسیم الرابع یعنی تقسیم رابع کے لحاظ سے لفظ منقسم ہوگا اربعہ اقسام کی طرف ایک دال بطریق العبارۃ دوسرا دال بطریق الاشارہ تیسرا قسم دال بطریق الدلالۃ چوتھا دال بطریق الاقتضاء۔ یہ وہی مشہورۃ اقسام ہیں عبارۃ النص. اشارۃ النص. دلالۃ النص اور اقتضاء النص لانہ ان دل علی المعنی بالنظم یہ وجہ تقسیم وحصر ہے خلاصہ یہ کہ لفظ اگر دال علی المعنی بالنظم ہے پھر اگر وہ اسی معنی مدلول کی خاطر مسوق ہے اور سیاق کلام اسی معنی کے لئے ہے تو اسے عبارۃ النص کہتے ہیں اگر اس کی خاطر مسوق نہیں ہے تو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں۔ فان دل علیہ بالمفہوم یعنی اگر اس لفظ کی دلالت بالنظم واللفظ نہیں ہے بلکہ اس کی دلالت باعتبار مفہوم لغوی کے ہے تو وہ دلالۃ النص والا فالاقتضاء ای اقتضاء النص والعمدۃ اصل شئی تو ان اقسام کے متعلق استقراء ہے جو مذکور ہے۔

فان قلت خلاصہ سوال یہ کہ تقسیم سے جو اقسام پیدا ہوتے ہیں ان میں ضروری ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ مختلف اور متباین ہوں جو آپس میں جمع نہ ہوسکیں۔ نھو منتف اور یہ چیز ان اقسام میں منتفی ہے کیونکہ یہ اقسام ایک دوسرے پر صادق آتے ہیں جیسے لفظ عین مشترک بھی ہے اور عام بھی قلتُ خلاصہ جواب یہ کہ یہ کوئی ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ بحسب الاعتبارات المختلفہ یہ تقسیمات متعددہ ہیں یعنی ہر ایک تقسیم دوسری سے الگ ہے لہذا ان تقسیمات کے جمیع اقسام میں تباین اور اختلاف کا ہونا ضروری نہیں البتہ ہر ایک ایک تقسیم

سے جو اقسام نکلتے ہیں ان کے مابین تباین ہونا ضروری ہے اور یہ ہماری ہر ایک تقسیم میں موجود ہے۔ هذا کما تری یہ ایک نظیر پیش کر کے ماقبل کو واضح کیا حاصل یہ کہ ایک تقسیم کے لحاظ سے اسم منقسم الی المعرب والمبنی ہوتا ہے اور دوسری تقسیم کے لحاظ سے معرفہ اور نکرہ کی طرف تقسیم ہوتا ہے حالانکہ معرفہ اور نکرہ دونوں یا معرب ہوتے ہیں یا مبنی البتہ ایک تقسیم سے جو اقسام نکلے ہیں وہ آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔

علی انہ لو جعل یہ جواب ثانی ہے خلاصہ یہ کہ اگر جمیع تقسیمات کے جمیع اقسام کو متقابل کرنا پیش نظر ہو تو پھر اختلاف حیثیات واعتبارات ان کو مختلف کرنے میں کافی ہوگا یعنی اختلاف حیثیات اعتبار کیا جائیگا تو اس وقت جمیع اقسام متباین ہو جائیں گے کما فی اقسام مثلاً تقسیم اول کے اقسام سے لفظ عین کو دیکھئے بایں لحاظ کہ بمعنی باصرہ ہو کر جمیع افراد باصرہ کو شامل ہے تو عام ہے اگر بایں حیثیت دیکھئے کہ اس کی وضع باصرہ کے لئے اور چشمہ۔ سونا۔ گھٹنا وغیرہ کے لئے ہے تو اس لحاظ سے مشترک ہے نہ عام اسی طرح یہ اقسام حیثیات کے ساتھ دوسرے کے متباین اور مختلف ہو جاتے ہیں ہکذا التقسیم الثانی وغیرہ۔

قولہ وھذا ما قال عبّر فخر الاسلام عن التقسیم الاول یعنی تقسیم اول کے متعلق فخر الاسلام کی تعبیر وعبارت یوں ہے الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ نقیل بعض حضرات نے تو یہ کہا کہ صیغہ ولغۃ مترادف اور ہم معنی ہیں جیسے کہا گیا ہے لغۃ سے لفظ کا مادہ ترکیبیہ مراد ہوتا اور صیغہ سے اس کی ہیئۃ جو حرکات سکنات کی وجہ سے ہوتی ہے اور ان ہی کی وجہ سے لفظ دال علی المعنی ہوتا ہے لہذا مقصود تقسیم النظم باعتبار نفس المعنی ہے جس میں متکلم اور سامع کو کوئی دخل نہیں ہے جیسے کہ بعض تقسیمات ظہور معنی یا خفاء معنی باعتبار المتکلم والسامع ہوتا ہے۔ والاقرب ماذکرہ المصنفؒ فخر الاسلام کی اس تعبیر مذکور کی تفسیر جو مصنفؒ نے اپنے الفاظ باعتبار وضع لہ کے ساتھ کی ہے یہ اقرب ہے تو مقصود تقسیم اللفظ باعتبار الوضع ہے۔ لان الصیغۃ یہ اس مراد پر دلیل ہے خلاصہ یہ کہ صیغہ اس ہیئۃ کا نام ہے جو لفظ کو باعتبار حرکات وسکنات اور باعتبار ترتیب حروف یعنی بعض کو بعض پر مقدم کرنے کے لحاظ سے عارض ہوتی ہے۔ واللغۃ لغت لفظ موضوع کو کہتے ہیں لیکن اس مقام پر لغۃ سے مراد مادۃ لفظ اور جوہر حروف ہے یعنی وہ حروف جس سے لفظ کی ترکیب وتالیف ہے۔ بقرینۃ انضمامہ یعنی لفظ لغۃ کو لفظ صیغہ کے ساتھ منضم کر کے ادھر ہی اشارہ کیا کہ لغۃ سے مراد مادہ ترکیبیہ ہے چونکہ صیغہ سے مراد ہیئۃ عارضہ

تھی تواس کے بالمقابل لغتہ سے مراد مادہ ترکیبیہ ہوگا۔ واضع نے ضرب کے حروف ترکیبیہ کو مخصوص معنی زدن کیلئے وضع کیا ہے اس طرح اس کی ہیئت جو حرکات ثلثہ سے حاصل ہے کو معین اور وضع کیا برائے مضی یعنی گزرا ہوا زمانہ۔ فاللفظ لایدل لفظ اپنے معنی پر بغیر وضع مادہ اور ہیئت کے اپنے معنی پر دال نہیں ہوسکتا۔ فعبر لہذا لفظ صیغۃ ولغت کے ذکر سے مراد وضع اللفظ ہے۔
وعبر عن التقسیم الثانی اور فخر الاسلام نے تقسیم ثانی کو بایں الفاظ تعبیر کیا التقسیم الثانی فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان مراد اس سے طرق استعمال ہیں کہ لفظ اگر اپنے موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقۃ اگر غیر موضوع لہ میں ہے تو مجاز ہوگا اور وجوہ الجریان سے مراد یہ کہ نظم معنی کے بیان اور اظہار میں کس طریق پر جاری ہے اگر تبیین معنی بطریق الوضوح ہے تو یہ صریح ہوگا اگر بطریق الاستتار ہے تو کنایہ ہوگا۔ وعن الثالث اور تیسری تقسیم کو تعبیر کیا اپنے قول فی وجوہ البیان بذلک النظم جس سے مراد ہے معانی کے طرق اظہار اور اس ظہور کے مراتب اور چوتھی تقسیم کے متعلق کہا فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی یعنی سامع کا مراد متکلم اور معانی کلام پر واقفیت اور اطلاع حاصل کرنے کے طریقے کہ اطلاع بطریق عبارۃ ہے یا اشارہ وغیرہ۔

قال المصنفؒ فی التوضیح التقسیم الاول ای الذی باعتبار وضع اللفظ للمعنی یعنی یہ پہلی تقسیم ہے جو باعتبار وضع لفظ کے تھی تو تقسیم کو پیش کرتے ہوئے کہا اللفظ ان وضع للکثیر یعنی اگر لفظ کی وضع کثیر معانی کے لئے بوضع متعدد ہے بایں طور کہ ہر معنی کے لئے الگ الگ وضع ہے۔ فمشترک تو اسے مشترک کہتے ہیں کالعین جیسے لفظ عین کہ اس کی ایک وضع باصرہ آنکھ کے لئے ہے اور دوسری ذھب سونے کے لئے تیسری عین المیزان یعنی ترازو کی وہ جز جس کے ساتھ اس کی استقامت اور وزن کی صحت معلوم ہوتی ہے۔
او وضعا واحداً یعنی اس لفظ کی وضع معانی کثیرہ کے لئے باوضاع کثیرہ متعددہ نہیں بلکہ بوضع واحد معانی کثیرہ کے لئے موضوع ہے والکثیر غیر محصور اگر یہ معانی کثیرہ جن کے لئے لفظ کی وضع واحد ہے۔ غیر محصور ہوں یعنی کسی حصر واحاطہ کے تحت محصور نہ ہوں فعامٌ تو عام ہے بشرطیکہ جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہو یعنی جن افراد پر صادق آنیکی صلاحیت رکھتا ہے ان جمیع کو مستغرق اور شامل ہو والا اگر جمیع ما یصلح لہ کے لئے مستغرق نہیں ہے۔ فجمع منکر تو وہ جمع منکر ہے۔ فالعام لفظ تو عام ایسے لفظ کا نام ہے جس کی وضع بوضع واحد

کثیر معانی کے لئے ہو ایسے کثیر جو غیر محصور ہوں اور یہ لفظ جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق اور شامل ہو وضعا واحدا عام کی تعریف میں قیود احترازیہ کو واضح کیا جا رہا ہے یعنی وضع کے ساتھ جو واحد کی قید کی گئی ہے اس کے ساتھ مشترک کو خارج کرنا مقصود ہے کہ اس کے اندر وضع واحد نہیں ہوتی بلکہ اوضاع کثیرہ ہوتی ہیں۔ والکثیر یخرج اور لفظ کثیر کے ساتھ اس کو خارج کیا گیا ہے جس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے جیسے زید و عمر وغیرہ وغیر محصور اور اس قید کے ساتھ ان الفاظ کو خارج کیا گیا جن کی وضع کثیر کے لئے تو ہے لیکن وہ غیر محصور نہیں بلکہ محصور ہیں جیسے اسماء العدد مثلاً لفظ مأۃ اس کی وضع کثیر کے لئے بوضع واحد ہے اور جمیع ما یصلح لہ کے لئے مستغرق بھی ہے لیکن ہیں محصور اس لئے خارج از تعریف عام ہو جائیگا وقولہ مستغرق جمیع ما یصلح لہ یہ قید جمع منکر کو خارج کرتی ہے جیسے رأیت رجالاً یہی مراد ہے والاً فجمع منکرؒ کی یعنی اگر جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق نہیں ہے تو وہ جمع منکر ہے وقولہ نحوہ یعنی نحو الجمع المنکر جیسے جماعۃ من الرجال یہ بھی عام کی تعریف سے خارج ہے کیونکہ یہ بھی مستغرق نہیں ہے۔

فعلی قول من لایقول دراصل اس میں اختلاف ہے کہ جمع منکر میں عموم ہے یا نہیں ہے بعض حضرات جمع منکر میں عموم کے قائل نہیں ہیں مصنفؒ کا نظریہ بھی ان کے موافق ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ ہوگی بین الخاص والعام نہ عام ہوگی نہ خاص بلکہ بین بین ہوگی وعلی قول من یقول بعمومہ بعض حضرات جمع منکر میں عموم کے قائل ہیں اور اس کو عام میں داخل کرتے ہیں تو ان کے قول کے مطابق پھر مصنفؒ کے قولؒ الاً فجمع منکرؒ میں جمع منکر سے مراد وہ جمع منکر ہوگی جس کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو کہ یہ عموم کے لئے نہیں تو پھر یہی جمع منکر واسطہ بین العام والخاص ہوگی نحو رأیت الیوم رجالاً کیونکہ اس جگہ قرینہ موجود ہے کہ یہاں رجال سے عموم مراد نہیں ہے فان من المعلوم کیونکہ یہ یقیناً معلوم ہے جمیع رجال مرئی نہیں پھر علی الخصوص الیوم یعنی آج کے ایک دن میں تو اس قسم کی جمع منکر واسطہ ہوگی بین العام والخاص۔ وان کان ای الکثیر محصوراً اگر وہ کثیر معانی محصور ہیں کالعدد والتثنیۃ او وضع للواحد یا اس لفظ کی وضع ایک معنی کے لئے ہے فخاصؒ یہ دونو خاص ہیں ایک لفظ موضوع للکثیر المحصور اور دوسرا موضوع للمعنی الواحد سواء کان الواحد باعتبار الشخص یعنی خواہ اس واحد میں وحدۃ شخصیہ ہو کہ اس کا صدق علی الافراد الکثیرہ نہ ہو سکے کزیدؒ اور باعتبار النوع یعنی اس کے اندر وحدۃ نوعیہ ہو جو اس نوع کے افراد کثیرہ پر صادق آسکتی ہے جیسے رجل اور فرس یا اس کے اندر وحدۃ جنسیہ ہو جیسے انسان یہ تمام

خاص ہیں پہلا خاص الشخص دوسرا خاص النوع تیسرا خاص الجنس ہے۔
ثم المشترک یعنی اگر مشترک کے معانی متعددہ میں سے کوئی ایک معنی بہ رائے مجتہد ترجیح حاصل کر چکا ہے تو اس کو ماؤل کہا جاتا ہے۔ واصحابنا یعنی ہمارے اصحاب حنفیہ نے لفظ کی تقسیم باعتبار صیغہ ولغت کے یعنی باعتبار وضع کے ان چار قسموں خاص۔ عام۔ مشترک۔ ماؤل کی طرف کی ہے وانما لم اورد الماؤل یعنی مصنفؒ نے اپنی اس تقسیم مذکور میں ماؤل کا قسم درج نہیں کیا لانہ لیس باعتبار الوضع یعنی یہ قسم ماؤل باعتبار وضع کے نہیں ہے بلکہ باعتبار رائے مجتہد کے ہے اس لئے اس تقسیم میں جو باعتبار وضع کے تھی ماؤل کو شمار نہیں کیا۔
قال الشارح فی التلویح قولہ التقسیم الاول تقسیم اول جو باعتبار وضع کے تھی تو اس لحاظ سے لفظ موضوع یا تو اس کی وضع کثیر معانی کے لئے ہوگی یا ایک معنی کے لئے الاول یعنی وہ لفظ جس کی وضع معانی کثیرہ کے لئے تھی بوضع کثیر اولا یعنی ان کثیر معانی کے لئے اس لفظ کی وضع یا تو بوضع کثیر ہوگی یا نہ بلکہ بوضع واحد وضع ہوگی فان کان بوضع کثیر اگر وضع کثیر ہے تو اس لفظ کو مشترک کہا جاتا ہے۔ والا یعنی اگر بوضع کثیر نہیں بلکہ بوضع واحد موضوع للکثیر ہے فاما ان یکون الکثیر محصورا یعنی اگر یہ کثیر محصور فی العدد المعین ہے بحسب دلالۃ اللفظ یعنی یہ حصر فی العدد المعین خود لفظ کا مدلول ہے قرائن خارجیہ کی بنا پر حصر نہ ہو اولا یا وہ کثیر عدد معین میں محصور نہیں ہوگا فان لم یکن محصورا اگر وہ معانی کثیرہ محصور فی العدد المعین نہیں ہے تو پھر فان کان اللفظ مستغرقا اگر وہ لفظ جمیع ما یصلح لہ کے لئے مستغرق ہے یعنی اس کثیر کے جتنا افراد واحاد پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اگر ان جمیع کو مستغرق ہے فھو العام تو وہ عام کہلاتا ہے۔ والا فھو الجمع المنکر اگر جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق نہیں ہے تو وہ جمع منکر ہے ونحوہ یعنی جو جمع منکر کے مماثل ہے وان کان محصورا اگر وہ کثیر معانی محصور فی العدد المعین ہے جیسے اسماء عدد فھو من اقسام الخاص تو خاص کے اقسام میں درج ہے عام نہیں ہے حاصل یہ کہ وہ لفظ جو کثیر معانی کے لئے موضوع ہے اگر بوضع کثیر ہے تو یہ مشترک ہے اگر بوضع کثیر نہیں ہے بلکہ بوضع واحد ہے تو اگر یہ کثیر محصور فی العدد ہے تو یہ اقسام خاص سے ہے اگر وہ کثیر محصور نہیں ہے تو پھر یہ لفظ اگر جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہے تو وہ عام ہے ورنہ تو جمع منکر ہے۔
والثانی یعنی وہ لفظ جس کی وضع معنی واحد کے لئے ہے خواہ یہ واحد شخصی ہو یا نوعی یا جنسی تو یہ بھی خاص ہے جیسے محصور فی العدد خاص تھا۔ فینحصر اللفظ تو اس تقسیم کے لحاظ سے

لفظ محصور ہوا ان اقسام میں۔ مشترک۔ عام۔ خاص۔ اور جمع منکر جو واسطہ بین العام والخاص ہے فالمشترک تو مشترک وہ لفظ ہوا جس کی وضع معانی کثیرہ کے لئے باوضاعِ کثیرہ ہے اور کثیرۃ معانی سے مراد کثیرۃ ما فوق الواحد ہے تو جو صرف دو معنی میں مشترک ہے وہ بھی داخل رہیگا اور کثرۃ سے مراد مقابل قلۃ نہیں جو کم از کم تین پر صادق آتی ہے ورنہ تو مشترک بین المعنیین خارج ہو جائیگا۔

وھذا التعریف یہ مصنف پر اعتراض ہے کہ مشترک کی تعریف مانع نہیں ہے کیونکہ اسمائے جنس جن کی وضع اولاً معانی جنسیہ کے لئے ہوتی ہے پھر انھیں معانی علمیہ کی طرف کسی مناسبت کی وجہ سے نقل کیا جاتا ہے جیسے اعلام منقولہ میں یا بلا مناسبتہ نقل کیا جاتا ہے جیسے اعلام مرتجلہ میں بل لجمیع الالفاظ المنقولۃ تمام الفاظ منقولہ جو لغۃ میں ایک معنی کے لئے وضع ہے لیکن ایک اصطلاح نے دوسرے معنی کی طرف نقل کرلیا ہے جیسے صلوۃ و زکوٰۃ کہ لغت میں ان کی وضع دعاء اور نماء کے لئے ہے لیکن اصطلاح شریعت نے اپنے مخصوص معنی میں نقل کرلیا ہے۔ والالفاظ المنقولۃ فی اصطلاح اسی طرح وہ لفظ جو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لئے نقل کئے گئے ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لئے نقل کئے گئے ہیں جیسے فعل و دَوَران کہ فعل لغۃً حدث پر اطلاق ہوتا ہے جو مصدر کا مفہوم ہے اصطلاح نحو میں کلمہ مستقل بالمعنی مقترن بالزمان اور اصطلاح منطق میں مقولات عرضیہ میں ایک مقولہ ہے اور دَوران لغۃً حرکت فی السکک یعنی گلی کوچوں میں پھرنا اور حرکت کرنا اور اصطلاح مناظرہ میں ترتب الاثر علی العلۃ وجوداً وعدماً اور تعریف مشترک ان تمام کو شامل ہے کیونکہ ان کے معانی کثیرہ باوضاع کثیرہ ہیں لیکن یہ مشترک نہیں ہیں علی ما صرح بہ البعض۔

جواب اولاً یہ کہ یہ تمام الفاظ از قبیلہ مشترک ہیں اور تعریف ان کو شامل ہے تو ٹھیک ہے کہ یہ جمعیت تعریف ہے اور جو بعض نے تصریح کی ہے کہ یہ مشترک نہیں ہیں یہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے اور نہ کوئی حجت ہے ثانیاً یہ کہ یہ الفاظ مشترک نہیں ہیں اور تعریف مشترک بھی ان پر صادق نہیں آتی کیونکہ وضع سے مراد وضع لغوی ہے کیونکہ لفظ وضع سے متبادر یہی وضع ہے چونکہ الفاظ مذکورہ وضع لغوی میں معانی کثیرہ کے لئے الگ الگ وضع نہیں ہے لہذا مشترک نہیں ہوں گے۔ ثالثاً یہ کہ وضع سے مراد وہ وضع ہے جہاں تخلل نقل نہ ہو آپ نے جو الفاظ پیش کئے ہیں ان میں بواسطہ نقل کے اوضاع متعددہ ہوئی

ہیں۔ رابعا یہ کہ وضع للکثیر من واضع واحد ہو خواہ واحد شخصی ہو جیسے واضع اللغۃ۔ یا واحد نوعی ہو جیسے اصطلاح طائفہ مخصوصہ تو الفاظ مذکورہ کی وضع للکثیر من واضع واحد نہیں ہے فلا اعتراض۔

قولہ فالعام لفظ وضع وضعا واحدا یعنی عام ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس کی وضع معانی کثیرہ غیر محصور کے لئے بوضع واحد ہوا ور جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق ہو فقولہ وضعا واحد یعنی وضع واحد کی قید کے ساتھ مشترک کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی مشترک بنسبت معانی متعددہ کے خارج از تعریف ہے کیونکہ یہ وضع باوضاع کثیرہ ہے نہ بوضع واحد واما بالنسبۃ الی افراد معنی واحد یعنی جب مشترک کے ایک معنی کو ملحوظ کیا جائے تو وہ معنی کے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے اس لحاظ سے اس کو عام کہا جائیگا اور یہ مندرج تحت الحد ہے کیونکہ اس وقت بوضع واحد کثیر غیر محصور کو شامل ہے جیسے لفظ عین بمعنی چشمہ جاریہ جمیع افراد عیون کو شامل ہے اس لحاظ سے عام ہے۔ والاقرب یعنی اقرب اور بہتر یہ ہے کہ وضع واحد کی قید کو احترازیہ نہ بنایا جائے بلکہ تحقیق مقام اور ایضاح مرام کے لئے ہو لان المشترک کیونکہ مشترک بنسبت اپنے معانی متعددہ کے مستغرق نہیں ہے علی ما سیجیئ فی بحث المشترک من انہ لاعموم فی المشترک لہذا مشترک کے اخراج کے لئے قید استغراق کافی ہے۔ جوابا کہا جاتا ہے کہ جب دو قیود میں سے ہر ایک مخرج ہو سکے تو نسبۃ اخراج قید اول کی طرف اولی ہوتی ہے بنسبت اس کے کہ ثانی کی طرف کریں۔

فان قیل یہ بصورت سوال شارح کے اعتراض مذکورہ یعنی یہ کہ مشترک کو قید استغراق کے ساتھ خارج کیا جائے نہ وضع واحد کے ساتھ جواب ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ استغراق سے مراد عام ہے خواہ استغراق علی سبیل الشمول ہو یعنی یکبارگی دفعۃ واحدۃ جمیع کو شامل ہو جائے۔ کما فی صیغ الجموع جیسے صیغہ جمع میں مثلا رجال ہیں اور قوم۔ رہط میں یا استغراق علی سبیل البدل ہو یعنی ایک کو شامل ہو پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے کو شامل ہو جائے ہکذا کما فی مثل من دخل داری اولاً فلہ کذا یہ ہر اس شخص کو علی سبیل البدل شامل ہو سکتا ہے جو اولاً داخل ہو خواہ زید ہو یا عمرو ہو یا بکر کسی کی تعیین نہیں بلکہ ہر ایک ہو سکتا ہے تو مشترک بنسبت اپنے جمیع معانی کے مستغرق علی سبیل البدل ہو سکتا ہے اگرچہ علی سبیل الاجتماع نہیں ہے تو لہذا قید استغراق مخرج نہیں ہو سکتی۔ قلنا فحینئذ خلاصہ جواب یہ کہ استغراق کے اندر یہ تعمیم صحیح نہیں ہے ورنہ تو پھر نکرہ مثبتہ جو کہ عام نہیں ہے وہ عام میں شامل ہو جائیگا کیونکہ

یہ بھی جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق علی سبیل البدل ہے یعنی ہر ہر فرد کو علی سبیل البدل شامل ہے۔
فان قیل یہ شارح کے قلنا کا رد ہے کہ اگرچہ نکرہ مثبتہ علی سبیل البدل۔ مستغرق ہے لیکن
اس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے لہٰذا یہ قید کثیرا سے تعریف عام سے خارج کردے گی ۔
قلنا لو سلم یعنی ہم پہلے تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی وضع للکثیر نہیں ہے اگر تسلیم کر بھی لیں تو
آپکا یہ جواب صرف نکرہ مفردہ کے متعلق ہوسکتا ہے دون الجمع المنکر جمع منکر کے متعلق صحیح نہیں ہوسکتا اس کی وضع کثیر
کیلئے ہے اور یہ تمام احاد وافراد کو مستغرق علی سبیل البدل ہے وہ حضرات بھی اس کو تسلیم کرتے ہیں جو جمع منکر
کے عموم کے قائل نہیں ہے تو یہ جمع منکر عام میں داخل ہوجائیگی حالانکہ منکرین عموم کے
نزدیک عام نہیں ہے ۔ والمراد بالوضع للکثیر الوضع لکل واحد الخ چونکہ مصنف رح نے وضع للکثیر
کے اندر مشترک اور عام واسماء العدد کو درج کردیا ہے تو یہ تمام وضع للمعانی الکثیرہ کے اندر
کیسے درج ہوسکتے جب کہ اسماء عدد کی وضع معانی کثیرہ کے لئے نہیں بلکہ ایک معنی کے لئے
ہے مثلا ثلثۃ تین کے عدد اور مائۃ یکصد کے لئے وضع ہے یہ ایک ہی معنی یعنی معین عدد کیلئے
وضع ہے تو شارح نے اس کی توجیہ کی تاکہ یہ تمام امور وضع للکثیر میں درج ہوجائیں خلاصہ
توجیہ یہ کہ وضع للکثیر میں لام جارہ وضع کا صلہ اور اس کے متعلق نہیں ہے جس کا معنی یہ
ہوتا کہ معانی کثیرہ کے لئے اس کی وضع کی گئی ہو بلکہ لام عاقبۃ اور صیرورۃ کا ہے معنی یہ ہوگا
کہ وہ لفظ وضع کیا گیا ہے تاکہ معانی کثیرہ حاصل ہوپڑیں خواہ اس کی وضع وحدان کثیر میں
سے ہر ایک کے لئے وضع ہو جیسے مشترک یا اس کی وضع ایک ایسے امر کے لئے ہو جس
میں وحدان کثیر داخل ہوں جیسے معرف باللام اور کل افرادی یا اس کی وضع مجموع وحدان من
حیث المجموع کے لئے ہو جیسے اسم العدد مثلا لفظ مائۃ یکصد اکائیوں کے مجموع من حیث
المجموع کے لئے وضع ہے اور جیسے مجموع جس کے اندر عموم ہو اور ایسے کل مجموعی یہ بھی
عام میں درج ہیں فیکون کل واحد الخ یہ شقوق ثلثہ مذکورہ پر علی طریق اللف والنشر تفریع
ہے یعنی پہلی شق کے لحاظ سے ہر واحد وحدان کثیر میں سے اس لفظ کا عین موضوع لہ ہوگا۔
مشترک اسی شق میں درج ہے ۔ او جزئیا یا ہر واحد عین موضوع لہ تو نہیں ہوگا بلکہ موضوع لہ
کے جزئیات میں سے ایک جزی ہوگا جیسے معرف باللام اور کل افرادی ہر ایک ایک فرد
موضوع لہ کی جزی ہوتا ہے یہ عام اسی شق ثانی میں درج ہے ۔ او جزأ من اجزائہ یعنی
ہر واحد واحد موضوع لہ کا نہ عین ہوگا اور نہ جزی بلکہ اس کے اجزاء میں سے ایک جزء ہوگا۔

اس شق میں اسم عدد درج ہے جیسے مائۃ ایک ایک اکائی مجموعۂ مائۃ کی جزء ہے اور اسی طرح مجموع اور کل مجموعی عام ہو کر اسی شق ثالث میں درج ہیں یندرج فیہ المشترک باعتبار الشق الاول والعام ای المعرف باللام والکل الافرادی یندرج فیہ باعتبار الشق الثانی واسماء العدد یندرج باعتبار الشق الثالث ومن العام المجموع والکل المجموعی ایضا یندرج فی ہذا الشق الثالث فالعام بعضہ اندرج فی الشق الثانی وبعضہ اندرج فی الشق الثالث فان قیل فیندرج فیہ مثل زید الخ وضع للکثیر کے اندر جو تعمیم کی ہے یہ اسی پر اعتراض ہے خلاصہ یہ کہ پھر تو زید اور رجل وفرس وغیرہ بھی اس تعمیم کے لحاظ سے وضع للکثیر میں داخل ہو جائیں گے کیونکہ ان کے اندر کثرۃ بحسب الاجزاء والاعضاء موجود ہے تو شق ثالث میں درج ہو جائیگا قلنا المعتبر خلاصہ جواب یہ کہ کثیر بحسب الاجزاء میں وہ اجزاء معتبر ہیں جو متفق فی الاسم ہوں کاحاد المائۃ کہ اس کے اجزا یکصد اکائیاں ہیں اور ہر ایک اکائی کے نام سے موسوم ہے اور ہر ایک اکائی پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من المائۃ تو اس لحاظ سے فانہا تناسب جزئیات الخ یعنی اس وقت یہ اجزاء مناسب جزئیات ہو جائیں گی جیسے کہ ہر فرد انسان پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من الانسان اسی طرح ہر اکائی پر صادق آتا ہے کہ انہ واحد من المائۃ تو اس اعتبار سے معنی واحد جو کہ متحد بحسب المفہوم ہے اس کے جزئیات کے ساتھ ان اجزا کو تناسب حاصل ہو جائیگا بخلاف زید وعمر کے کہ ان کے اندر اس قسم کی کثرۃ اجزا نہیں ہے لہذا وہ کثیر المعنی سے خارج ہوگا فان قیل حاصل یہ ہے کہ نکرہ منفیہ کو اصولی حضرات عام کہتے ہیں حالانکہ اس کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہے تو یہ عام میں کیسے درج ہو سکتا ہے جب کہ عام میں وضع للکثیر ضروری ہے۔

قلنا الوضع اعم من الشخصی شخصی وضع جیسے ایک لفظ کی مخصوص معنی کے لئے وضع ہو جیسے زید کی برائے مسمیٰ مخصوص اور ضرب کی برائے زدن جو معنی مخصوص ہے والنوعی نوعی وضع کے اندر کوئی لفظ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ یہ وضع ایک قاعدہ کلیہ کی صورت میں ہوتی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ ہر وہ لفظ جو علی وزن فاعل ہو تو وہ ایسی ذات کے لئے ہوگا جس کے ساتھ معنی فعل قائم ہو تو یہاں ہماری مراد وضع سے عام ہے خواہ شخصی ہو یا نوعی تو نکرہ منفیہ کی وضع کثیر کے لئے وضع نوعی ہے۔ وقد ثبت من استعمالھم نکرہ منفیہ کے اندر وضع نوعی ثابت کرنے کے لئے استنباط قاعدہ کیا جارہا ہے خلاصہ یہ کہ علماء حضرات جو نکرہ منفیہ کی استعمال

کرتے ہیں اس سے ثابت ہوتا کہ حکم منفی عن اللکثیر الغیر المحصور ہے اور نکرہ منفیہ کا لفظ اس حکم
نفی میں ہر ہر فرد کو مستغرق اور شامل ہے یعنی نکرہ منفیہ عموم نفی کا مفید ہوتا ہے اگر یہ لفظ مفرد
ہوا تو نفی اس مفرد کے ہر ہر واحد کو شامل ہوگی اگر یہ لفظ جمع ہوا تو نفی ہر ہر مجموع کو عام اور
شامل ہوگی اور نکرہ منفیہ نفی عموم کے لئے نہیں ہوتی جسے سلب شمول کہتے ہیں یعنی یہ مراد
نہیں ہوتی کہ اس کا حکم جمیع کو تو شامل نہیں ہے یعنی بعض کو شامل ہے اور بعض کو نہیں یہ
مفہوم نکرہ منفیہ کا نہیں ہوتا اس استعمال سے ثابت ہوا کہ ہر نکرہ منفیہ عموم نفی کا مفید ہوتا ہے
تو یہی وضع نوعی ہے ۔ وکون عمومہا یعنی چونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور عقل کہتا ہے
کہ فرد مبہم کی نفی ہر ہر فرد کے انتفاء کے بغیر نہیں ہوسکتی تو یہ عموم نفی نکرہ کے اندر بداہۃ عقلی
کے ساتھ ثابت ہوئی تو یہ وضعی نہ ہوئی بلکہ عقلی ہوئی تو جواب دیا کہ یہ وضع نوعی کے منافی
نہیں ہے کیونکہ وضع نوعی جس قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتی ہے وہ قاعدہ عقلاً ہی مستنبط
ہوتا ہے لہذا یہ وضع نوعی میں درج ہونے کے منافی نہیں ہے ۔ لایقال النکرۃ المنفیۃ مجاز
یعنی نکرہ منفیہ کا عموم تو مجاز ہے اور تعریف جو کی گئی ہے وہ عام حقیقی کی ہے لہذا نکرہ منفیہ
جو کہ عام مجازی ہے وہ اس میں داخل نہیں ہوگا ۔

لانا نقول لا تسلم یعنی ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ مجاز ہے ۔ کیف ولم تستعمل یعنی
مجاز کیسے کہا جاسکتا ہے جب کہ نکرہ منفیہ کی استعمال تو موضوع لہ بالوضع الشخصی میں
ہے وھو فرد مبہم یعنی وضع کے لحاظ سے فرد مبہم اس کا موضوع لہ معنی ہے اور عموم جو ہے
وہ مستفاد ہے وقوع تحت النفی سے تو جب اپنے موضوع لہ شخصی میں مستعمل ہوا تو حقیقت
ہوگی البتہ اس کا عموم اس سے مستفاد ہوا کہ نفی فرد مبہم کی بجز انتفاء ہر ہر فرد کے
نہیں ہوسکتی تو گویا کہ واضع نے یوں کہا ہے کہ ہر نکرہ جو تحت النفی واقع ہو تو وہ ہر ہر فرد کی
نفی کے لئے ہوگا تو اس ضابطہ کے لحاظ سے وضع نوعی ہوئی وقد صرح المحققون یہ ما قبل
کی تائید ہے کہ اصول ابن حاجب کے محققین شراح نے تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ کی استعمال
فی العموم مبنی بر حقیقۃ ہے لہذا اسے مجاز نہیں کہا جاسکتا ۔ ومعنی کون الکثیر الخ یعنی کثیر کا
غیر محصور ہونا اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ میں عدد معین کے اندر منحصر ہونے پر کوئی دلالۃ
موجود نہ ہو ورنہ تو اس کائنات میں جتنا بھی اشیاء کثیرہ موجود اور متحقق ہیں سب محصور اور
متناہی ہیں لیکن چونکہ لفظ میں عدد معین میں منحصر ہونے کی کوئی دلالۃ نہیں ہوتی لہذا وہ عام

ہوتا ہے جو کثیر غیر محصور کو مستغرق ہوتا ہے لایقال المراد بغیر المحصور یہ قائل غیر محصور کا دوسرا معنی کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ غیر محصور سے ایسی اشیاء ہیں جو ضبط و شمار کے تحت درج نہ ہو اس کو غیر محصور کہا جاتا ہے لانا نقول سے اس کو رد کر دیا کہ اگر یہی معنی مراد تو نحینئذ یکون لفظ السموات یعنی اس وقت لفظ السموت. جمع معرف باللام موضوع برائے محصور ہو جائیگی کیونکہ سموات صرف سبع ہیں جیسے قرآن مجید میں تصریح ہے تو پھر اس صورت میں لفظ السموات عام نہیں رہتا حالانکہ یہ بالاتفاق عام ہے اور دوسری قباحت یہ ہے کہ اس معنی کے لحاظ سے لفظ الف الف کثیر غیر محصور کے لئے موضوع ہو کیونکہ اہل عرب امۃٌ اُمیۃٌ تھی جو حساب و کتاب نہیں جانتے تھے تو اتنا بڑا عدد ان کی شمار میں نہیں آسکتا تھا تو پھر یہ عام ہو جائے حالانکہ یہ اسم عدد ہے جو عام نہیں بلکہ عام کا قسیم تھا۔ لایقال ھذا القید مستدرک یعنی غیر محصور والی قید زائد از ضرورت اور فضول ہے کیونکہ اسی قید کے ساتھ عدد سے احتراز کرنا مقصود ہے۔ حالانکہ عدد استغراق لما یصلح لہ کی قید سے خارج ہو جائیگا کیونکہ اسم عدد مثلاً لفظ المأتہ یہ مأتہ کی جزئیات پر تو صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی سیکڑے سیکڑے پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ان احاد واکائیوں پر صادق آنیکی صلاحیت نہیں رکھتا جو اس عدد کے ضمن میں ہیں کیونکہ لفظ مأتہ ایک ایک اکائی پر صادق آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے استغراق لما یصلح لہ کے قید کے ساتھ اسم عدد خارج از عام ہو جائیگا لہذا لفظ غیر محصور کی ضرورت نہیں ہے لانا نقول سے اس کو رد کر دیا ہے اور کہا اراد بالصلوح یعنی صلاحیت سے مراد اس قسم کی صلاحیت ہے جیسے اسم کلی اپنی جزئیات پر صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ او الکل لاجزائہ یا جیسے کل اپنے اجزاء پر صادق آتا ہے اب کل ایک ایک جز پر تو محمول نہیں ہوتا بلکہ مجموعہ اجزاء کو کل کہا جاتا ہے۔ فاعتبر الدلالۃ یعنی یہ لفظ جن کے لئے صلاحیت رکھتا ہے ان پر دال ہو خواہ بدلالۃ مطابقیہ یا تضمینہ تو لفظ مأتہ میں صلاحیت کل للاجزاء والی اور دلالت بدلالۃ تضمینہ علی الاجزا موجود ہے۔

وبھذا الاعتبار صارت صیغ الجموع اور اسی اعتبار کے لحاظ سے صیغ جموع جیسے المسلمون والرجال اور اسماء جموع جیسے رھط و قوم اپنے افراد کی بنسبت مستغرق لجمیع ما یصلح ہیں کیونکہ ان کے اندر بھی بنسبت احاد کے صلاحیت وہی صلاحیت صدق الکل علی الاجزا کی ہے اور دلالۃ بھی تضمینہ ہے تو اس لحاظ سے نہ دخلت ای العدد تو اس صورت میں عدد

داخل ہو جائیگا تو اس کے اخراج کے لئے غیر محصور کی قید ضروری ہے قولہ مستغرق یعنی لفظ مستغرق مرفوع ہو کر لفظ کی صفت ہے اور استغراق سے مراد یہ ہے کہ تمام افراد جن کے لئے وہ صلاحیت رکھتا ہے بحسب الدلالۃ ان تمام کو متناول اور شامل ہو قرائن خارجیہ کو پیش نظر نہ رکھا جائے۔ قولہ والا فجمع منکر یعنی اگر وہ لفظ جمیع ما یصلح لہ کو مستغرق نہیں تو پھر یہ جمع منکر ہوگی۔ المعتبر فی العام الخ یعنی فخر الاسلام اور بعض مشائخ کے نزدیک عام میں صرف یہ معتبر ہے کہ مسمیات کی ایک جماعت کو شامل باعتبار ایک امر مشترک کے ہو یعنی ایسے امر کے لحاظ سے اس جماعۃ میں برابر درجے کا اشتراک رکھتا ہے سواء وجد الاستغراق یعنی خواہ اس کے اندر استغراق جمیع ما یصلح لہ کو ہو یا نہ ہو فالجمع المنکر عند ھم عام یعنی جمع منکر خواہ مستغرق ہو یا نہ ہو ہر صورت میں ان مشائخ کے نزدیک عام ہے۔

والمصنف لما اشترط یعنی مصنفؒ نے چونکہ عام کی تعریف میں استغراق کی شرط لگادی ہے جیسے کہ محققین کا مختار بھی یہی ہے تو ان حضرات کے نزدیک جمع منکر واسطہ بین العام والخاص ہوگی عند من یقول بعدم استغراقہ وعاماً عند من یقول باستغراقہ اور جو لوگ جمع منکر میں استغراق کے قائل ہیں ان کے نزدیک جمع منکر عام ہوگی واسطہ بین العام والخاص نہیں ہوگی وعلی ھذا التقدیر پر جب کہ ان حضرات کے نزدیک جمع منکر عام ہے تو مصنف کے قول والا فجمع منکر میں جمع منکر وہ مراد ہوگی جہاں قرینہ موجود ہو کہ یہ مستغرق نہیں ہے جیسے رأیت الیوم رجالاً یا فی الدار رجال یہاں قرینہ موجود ہے کہ رجال مستغرق لجمیع افراد الرجال نہیں کیونکہ ایک ہی دن میں جمیع رجال کو دیکھنا ممکن نہیں ہے اور نہ جمیع رجال دار میں آسکتے ہیں لہذا اس وقت یہ واسطہ بین العام والخاص ہو جائیگی۔

الا ان ھذا غیر مختص یہ مصنفؒ پر اعتراض ہے کہ قول بالواسطہ بین العام والخاص صرف اسی جمع منکر کے ساتھ مختص نہیں رہتا بلکہ ہر وہ عام جو مقصور علی البعض ہو خواہ اس کا قصر علی البعض بدلیل العقل ہو یا اس کے علاوہ اور کسی وجہ سے مثلاً استثنا سے تو یہ بھی واسطہ ہو جائیگا خواہ یہ جمع منکر ہو یا اس جیسی کوئی اور شی کیونکہ مصنفؒ کا قول وان لم یستغرق فجمعٌ منکر ونحوہ اس کو شامل ہے وفسادہ بیّن کیونکہ یہ عام ہے نہ کہ واسطہ بین العام والخاص اجیب ان فسادہ لیس ببیّنٍ کیونکہ مصنفؒ نے خود تصریح کردی ہے کہ وہ عام جس سے بعض افراد مخصوص کئے گئے بدلیل عقل یا بالاستثناء وہ باقی افراد میں حقیقت ہوتا ہے یعنی یہاں وہ اپنے

حقیقی معنی میں مستعمل ہے لہٰذا وہ عام ہوگا نہ کہ واسطہ بین العام والخاص قولہ او باعتبار النوع کرجل وفرس اشارۃ الخ یعنی ان دو مثالوں کے اندر مصنفؒ نے اشارہ کیا کہ عرف شریعت کا نوع یعنی نوع شرعی کبھی وہی نوع منطقی ہوتا ہے جیسے فرس اور کبھی وہ نوع منطقی نہیں ہوتا جیسے رجلؐ فان الشرع کیونکہ شریعت رجل اور مرأۃ کو نوعین مختلفین قرار دیتی ہے۔ نظرا الی اختصاص الخ یعنی شریعت کی نگاہ میں اختلاف انواع کی مدار اختلاف اغراض پر ہے چونکہ رجل کی پیدائش کے اغراض یہ ہیں کہ وہ نبی ہو اور امامۃ کبریٰ وصغریٰ اور شہادۃ فی الحدود والقصاص یہ امور مختص بالرجل ہیں اور عورت یہ احکام نہیں رکھتی اس لئے ان خصوصیات کے اختلاف کی وجہ سے رجل الگ نوع ہے اور عورت الگ نوع ہے۔

قولہ ثم المشترک فخر الاسلام وغیرہ نے نظم کے اقسام باعتبار صیغہ ولغۃ کے چار ذکر کئے ہیں خاص۔ عام۔ مشترک۔ ماؤل۔ وفسر الماؤل تفسیر کرتے ہوئے فرمایا مشترک کے وجوہ اور معانی میں سے بعض کو غالب رائی کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ ماؤل کہلاتا ہے واورد علیہ اور ان کی اس تفسیر کے اوپر اولاً یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ماؤل ہمیشہ مشترک میں سے ہو بلکہ کبھی غیر مشترک میں سے بھی ہوتا ہے اور ثانیاً یہ کہ بعض وجوہ کی ترجیح کبھی غالب رای کے علاوہ دوسری اشیاء سے بھی ہو جاتی ہے اور وہ بھی ماؤل ہے۔ کما ذکر فی المیزان جیسے میزان میں مذکور ہے کہ خفی اور مشکل اور مشترک ومجمل جب ان کی تبیین وبیان دلیل قطعی کے ساتھ حاصل ہو جائے تو یہ مفسر کہلاتا ہے اور ان کا خفا کسی ایسی دلیل سے زائل ہو جائے جس میں شبہ کی گنجائش ہو جیسے خبر واحد یا قیاس تو اسکو ماؤل کہا جاتا ہے تو ماؤل مشترک کے علاوہ خفی ومشکل وغیرہ سے بھی ہو جاتا ہے اور ترجیح غالب رائے کے علاوہ خبر واحد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے واجیب عن الاول پہلے اشکال سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تفسیر مطلق ماؤل کی نہیں ہے بلکہ اس ماؤل سے مراد وہی ماؤل ہے جو مشترک میں سے ہو کر اس کے بعض وجوہ ترجیح حاصل کر جائیں۔

وعن الثانی اور اشکال ثانی سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ کہ غالب رائی سے ہماری مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا تامل فی الصیغہ سے جیسے بھی ہو اس کو غالب رائے کہا جاتا ہے اسی غالب رائے کے ساتھ ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ ماؤل ہو جائیگا۔ کما فی ثلثۃ قروء جیسے ثلثہ قروء میں حنفیہ نے جوہر کلمہ میں تامل کیا کہ اس لفظ کی

وضع معنی اجتماع کے لئے ہے جیسے قرأۃ کہ اس میں بھی اجتماع حروف کلمات ہوتا ہے اور یہ معنی مناسب حیض ہے کہ مدت طہر میں جمع ہوتا رہتا ہے بعد الا جتماع اس کا خروج ہوتا ہے اور شافعیہ نے لفظ ثلثہ کی تائے تانیث پر نگاہ رکھی کہ اس کی تمیز حسب ضابطہ مذکر ہونی چاہیئے اور یہ طہر ہے لہذا فریقین کے نزدیک یہ ماؤل ہے۔

ومعنی کونہ من اقسام النظم چونکہ ماؤل اجتہاد کے بعد حاصل ہوتا ہے کیونکہ غالب رائے تو مجتہد ہی قائم کر سکتا ہے جب اجتہاد مجتہد کے ساتھ اس کا تحقق ہوا تو یہ اقسام نظم صیغۃً ولغۃً سے نہیں ہو سکتا اس لئے شارح نے جواباً کہا کہ چونکہ حکم بعد از تاویل بھی منسوب الی صیغۃ اللفظ رہتا ہے تو اس لئے اس کو تعلق نظم کے ساتھ باعتبار صیغہ لغۃ کے ہو گیا تو اس لئے اس کو اقسام نظم میں شمار کرنا صحیح ہوگا۔ قیل المراد بغالب الرأی الخ یہ اس سابق اشکال جو قید اشتراک اور قید ترجیح بغالب الرأی پر وارد کیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ ماؤل کی جو یہ تعریف کی گئی ہے "ماترجیح من المشترک بعض وجوہ بغالب الرأی" یہ اس ماؤل کی تعریف ہے جو نظم صیغۃً ولغۃً کے اقسام سے ہے اور ان اقسام میں سے ہونے کیلئے یہ دونوں شروط ضروری ہیں ایک قید اشتراک دوسری ترجیح بالاجتہاد والتأمل فی نفس الصیغۃ یہ وہی ترجیح بغالب الرآی کی تفسیر ہے۔ فان المشترک یہ قید اشتراک کے ضروری ہونیکی وجہ ہے یعنی چونکہ مشترک معانی متعددہ کے لئے موضوع ہوتا ہے اور ہر معنی کا علی سبیل البدل احتمال رکھتا ہے تو جب کسی ایک معنی پر صیغہ میں غور و فکر کر کے محمول کیا جائے تو یہی لفظ موضوع کا معنی متعین کرنا ہوا تو اب اس وقت یقینا اقسام نظم صیغۃ ولغۃً میں درج رہیگا اس سے خارج نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تعلق لفظ سے باعتبار وضع کے ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب مشترک کہ کسی ایک معنی پر دلیل قطعی کی وجہ سے محمول کیا جائے تو یہ اس کی تفسیر ہوگی تاویل نہیں ہوگی اگر خبر واحد یا قیاس کی وجہ سے کسی ایک معنی پر محمول کیا جائے تو یہ نظم صیغۃً ولغۃً کے اقسام سے نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت لفظ کی وضع ملحوظ نہیں ہے اور اسی طرح جب لفظ مشترک نہیں ہے بلکہ خفی، مشکل، مجمل ہے تو جب اس کا خفاء دلیل قطعی یا ظنی کے ساتھ زائل ہو تو اس میں وضع کو دخل نہ ہوا لہذا یہ بھی نظم لغۃً وصیغۃ کے اقسام سے نہیں ہو سکتا اس وقت صیغہ ولغۃ جس سے وضع مراد ہے اس کو دخل نہ ہوا لہذا یہ اس تقسیم مذکورہ کے اقسام میں داخل نہیں ہوگا لہذا قید اشتراک اور ترجیح بغالب الرأی کی قید

ضروری ہے۔

قال المصنف فی التوضیح ثم ھھنا تقسیم آخر الخ لفظ کی باعتبار وضع کے یہ دوسری تقسیم ہے اس کی معرفت اور اس سے حاصل شدہ اقسام کی معرفت ضروری ہے۔ وایضاً الاسم الظاھر الخ ضمائر اور اسماء اشارات کو خارج کرنے کی خاطر اسم ظاہر کی قید کی حاصل تقسیم یہ ہے کہ اسم ظاہر کا معنی اور مفہوم اگر بعینہ وہی ہے جو مفہوم مشتق منہ یعنی مصدر کا تھا اور اس کے ساتھ مشتق کے اوزان میں سے کوئی وزن بھی ہو تو فصفۃ اسے صفۃ کہتے ہیں والا یعنی اگر اس اسم کا معنی بعینہ معنی مشتق منہ والا نہیں ہے خواہ اس کا مشتق منہ سرے سے نہ ہو جیسے جوامد یا اس کا مشتق منہ تو ہو لیکن معنی بعینہ نہیں ہے بلکہ کچھ تفاوت ہے فان تشخص معناہ اگر اس کا معنی متشخص اور متعین ہے فعلم تو وہ عَلَم ہے والا اگر تشخص و تعین نہیں ہے تو فاسم جنس وہ اسم جنس ہے اور یہ عَلَم اور اسم جنس کبھی مشتق ہوتے ہیں اور کبھی غیر مشتق ثم کل من الصفۃ الخ یعنی صفۃ اور اسم جنس کا جو مسمیٰ اور معنی ہے اگر وہ بلا قید مراد ہے تو اسے مطلق کہتے ہیں اگر کسی قید کے ساتھ معتبر اور مراد ہے تو اسے مقید کہتے ہیں او اشخاصہ یعنی اس صفۃ اور اسم جنس کے اگر اشخاص و افراد جن پر وہ صادق آتے ہیں مراد ہوں تو اگر اشخاص کل کے کل مراد ہیں فعام تو وہ عام ہے او بعضا بعض افراد مراد ہوں تو اگر یہ بعض معین ہے فمعھود تو اسے معہود کہتے ہیں او منکرا یعنی بعض افراد لا علی التعین مراد ہیں۔ فنکرۃ تو اسے نکرہ کہتے ہیں فھی ما وضع لشئ الخ تو یہ نکرہ ایک ایسا اسم ہے جس کی وضع شئ غیر معین کے لئے ہوئی ہے عند الاطلاق للسامع یعنی جس وقت اس کا اطلاق سامع کی خاطر کیا جائے تو سامع کے لئے یہ غیر معین پر دال ہوتا ہے اسے نکرہ کہا جائیگا والمعرفۃ اور معرفہ وہ اسم ہے جس کی وضع شئ معین کے لئے ہو عند الاطلاق للسامع وانما قلت عند الاطلاق یہ عند الاطلاق کی قید کیوں کی گئی ہے اذ لا فرق کیونکہ بوقت وضع معرفہ اور نکرہ میں تعیین و عدم تعیین کا فرق نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ فرق عند الاطلاق ہوتا ہے اور ہوتا بھی للسامع ہے اس لئے سامع کی قید بھی کر دی لانہ اذا قال کیونکہ جب کوئی قائل کہتا ہے جاءنی رجلٌ تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل متکلم کے نزدیک متعین ہو لیکن سامع کے نزدیک غیر متعین تو اسے نکرہ کہا جائیگا اگرچہ متکلم کے نزدیک متعین ہے۔

فعلم من ھذا یعنی اس تقسیم سے تمام اقسام یعنی صفۃ۔ اسم جنس۔ عَلَم۔ مطلق۔ مقید۔

عام۔ معہود۔ نکرہ اور معرفہ ان تمام کی تعریفات اس تقسیم سے معلوم ہوگئی ہیں۔ واعلم ان المطلق من اقسام الخاص کیونکہ مطلق کی وضع واحد نوعی کے لئے ہوتی ہے اس لئے یہ خاص النوع میں درج ہوگا۔ واعلم انہ یجب فی کل قسم الخ یعنی ان تمام اقسام میں ہر ایک قسم کے ساتھ اعتبار حیثیت کیا جائیگا تاکہ ان کے مابین تمایز برقرار رہے اس سے معلوم ہوا کہ ان اقسام کے اندر تنافی بالذات نہیں ہے بلکہ بالحیثیات ہے پھر بعض حیثیات ایک دوسرے کے ساتھ منافی نہیں ہیں اور بعض منافی ہیں سیاتی فی الشرح۔

وبعض الاقسام قد یجتمع الخ یعنی بعض اقسام اور بعض کے ساتھ جمع ہوجاتے ہیں۔ اور بعض ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوتے مثل قولہ جرت العیون لفظ عین بایں حیثیت کہ ایک مرتبہ اس کی وضع باصرہ کے لئے اور مرۃ اخریٰ اس کی وضع پانی کے چشمہ کے لئے ہے تو یہ مشترک قرار پائیگا اور اگر بایں حیثیت ملحوظ کریں کہ اس کی وضع عین الماء کے لئے ہے تو اس معنی کے لحاظ جمیع افراد عیون الماء کو شامل ہے تو عام ہوگا تو واضح ہوا کہ عام و مشترک کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لکن بین العام والخاص تناف لیکن خاص و عام کے درمیان منافات ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک لفظ ایک حیثیت سے خاص ہو اور دوسری حیثیت سے عام ہو ایسا ہونا ممکن نہیں ہے اور اسی طرح بواقی کا اعتبار کرلیا جائے فانہ سھل بعد الوقوف علی الحدود التی ذکرنا فصل الخاص۔

قال الشارح فی التلویح قولہ وایضا الاسم الظاھر الخ اسم کے ساتھ ظاہر کی قید لگا کر مضمر کو ان اقسام سے خارج کردیا اور اسی طرح اسم اشارہ بھی خارج از اقسام ہے تو اسم ظاہر کہنے سے گویا کہ مراد یہ ہے کہ وہ اسم جو نہ مضمر ہو نہ اسم اشارہ۔ والصفۃ بمقتضیٰ ھذا التقسیم تو اس تقسیم کے لحاظ سے صفۃ اسم مشتق کا نام ہے جس کا معنی بعینہ وہی معنی ہو جو مشتق منہ یعنی مصدر کا موضوع لہ معنی اور اس کے ساتھ وزن مشتق بھی ہو۔ فالضارب تو اس تعریف کے لحاظ سے ضارب ایسا لفظ ہے جو ضرب سے مشتق ہے اور اس کا معنی وہی ضرب والا معنی ہے اور ساتھ وزن فاعل بھی ملحوظ ہے جو وزن مشتق ہے اور مضروب بھی معنی ضرب کے ساتھ وزن مفعول بھی رکھتا ہے۔ وھذا المعنی قولھم الخ یعنی ان کے قول کہ صفۃ وہ اسم ہے جو ذات مبہمہ پر دال ہو اور ایک معنی معین پر بھی جو اس کے ساتھ قائم ہو یہی مراد ہے جو پہلے ہم نے واضح کردی ہے واحتراز بقولہ مع وزن المشتق یعنی وزن مشتق پر ہونے کی جو قید کی ہے اس

سے مقصود اسم زمان اور مکان اور اسم آلہ سے احتراز کرنا مقصود ہے یہ صفۃ میں درج نہیں ہیں اور اس جیسے اور مشتقات بھی اس سے خارج ہوجائیں گے مثلاً مقتل جو اسم ظرف ہے اس کا معنی قتل مع المفعل نہیں ہے اور مفتاح اسم آلہ اس کا معنی بھی فتح مع المفعال نہیں ہے اذالتعبیر کیونکہ جس سے فعل صادر ہو اس کو تعبیر بالفاعل کرنا اور جس پر فعل واقع ہو اس کو تعبیر بالمفعول کرنا تو شائع ذائع ہے اور بخلاف مکان والہ کے ان کی تعبیر بالمفعل اور بالمفعال شائع نہیں ہے۔

دلقائل ان یقول صفۃ کی تعریف میں مصنفؒ کے قول مع وزن المشتق کی توجیہہ کرتے ہوئے جو مع الفاعل والمفعول کی تخصیص کی ہے اسی پر یہ معترض کا اعتراض وارد کیا گیا ہے خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اس وقت یہ تعریفِ صفۃ جامع نہیں ہوگی کیونکہ یہ تفسیر صرف اس صفت پر صادق آسکتی ہے جو وزن فاعل یا وزن مفعول پر ہو باقی اوصاف جو ان اوزان پر نہیں ہیں صفات ہونے کے باوجود یہ تعریف ان پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ جس کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس سے تعبیر صرف بالفاعل یا بالمفعول کی جاتی ہے افعل ۔فعلان ۔فَعِل مستفعل ۔مفعلل وغیرہ سے نہیں کی جاتی حالانکہ یہ تمام صفات ہیں فلیس معنی الابیض دیکھئے کہ ابیض اور افضل کا معنی بیاض اور فضل مع الافعل نہیں ہے اور عطشان کا معنی عطش مع الفعلان اور خیر کا معنی خیریت مع الفَعِل اور مستخرج ومدحرج کا معنی استخراج مع المستفعل اور دحرجۃ مع المفعلل نہیں ہے تو یہ تمام مصادیق صفۃ ہیں لیکن تعریف صفۃ انھیں شامل نہیں ہے وان منع ذلك یعنی اگر اس اعتراض کا جواب بالمنع دیا جائے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان پر تعریف صفت صادق نہیں آتی کیونکہ ان کی تعبیر اسی طرح کی جائیگی یعنی مع الافعل اور مع الفعلان وغیرہ کی جائیگی تو یمنع خروج اسم المکان الخ تو پھر ہم بھی یہ کہیں گے کہ تعریف صفۃ سے اسم مکان اور اسم آلہ بھی خارج نہیں ہوسکتا بلکہ یہ صفت میں درج ہوجائیں گے حالانکہ یہ صفت نہیں ہے پھر تعریف مانع نہیں رہیگی۔

للقطع بان القول یہ اسم مکان اور اسم آلہ کے عدم خروج کی سند پیش کر دی کہ یہ قول کرنا اور کہنا کہ مقتل کا معنی قتل مع المفعل ہے تو یہ کوئی اس سے زیادہ بعید نہیں ہے جو یہ کہا جائے کہ ابیض کا معنی بیاض مع الافعل اور مدحرج کا معنی دحرجہ مع المفعلل ہے تو دونوں متساوی ہیں اگر وہ خارج ہوتے ہیں تو یہ بھی خارج اگر وہ داخل ہیں تو پھر جمیع داخل ہیں۔

جواب اعتراض دو طرح سے دیا گیا ہے اولاً یہ کہ وزن مشتق سے مراد صرف وزن فاعل اور مفعول نہیں ہے جیسے شارح نے مراد لیا ہے بلکہ اس سے مراد ہیئۃ ہے اب معنی یہ یہ ہوگا کہ اسم ظاہر جب اس کا معنی عین ما وضع لہ ہو یعنی مشتق منہ اور وزن مشتق ہو یعنی ہیبۃ مشتق خلاصہ یہ کہ اس کے اندر مادہ اور صورۃ دونوں درج فی الموضوع لہ ہیں اس وقت مع کا لفظ متعلق بالوضع ہوگا اور وزن مشتق مقارن مع المشتق منہ فی الوضع ہو اور ہیئۃ جزء موضوع لہ ہو اور یہ تعریف جمیع صفات پر صادق آئیگی کیونکہ ہر صفۃ میں بوقت وضع جیسے معنی مصدر معتبر ہوتا ہے اسی طرح اس میں ہیئۃ کا اعتبار بھی ہوتا ہے خواہ وہ ہیئۃ فاعل ہو یا افعل وفعلان یا مفعلل و مستفعل بہرحال وزن سے مراد وزن فاعل کی خصوصیۃ نہ ہوئی بلکہ عام ہیئۃ مشتق ہوئی لیکن اس وقت سوال یہ ہوگا کہ پھر اسم مکان وزمان اور اسم آلہ بھی داخل فی الصفۃ ہو جائیں گے کیونکہ ان کے اندر بھی معنی مصدری کے ساتھ ہیئۃ بھی معتبر ہے حالانکہ جمہور اس کو صفت میں درج نہیں کرتے تو اس سوال کا جواب میں کہا جاتا ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہ داخل فی الصفۃ ہیں اور مصنفؒ مقام تحقیق میں جمہور کا خلاف اختیار کر لیتا ہے۔

ثانیاً اصل سوال کا جواب یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ وزن مشتق سے مراد وزن جنس مشتق ہے ای مشتق کان تو جمیع صفات از جنس اسم الفاعل والمفعول ہیں بخلاف زمان ومکان اور اسم آلہ کے کہ ان کے اوزان از جنس صفات مشتقہ نہیں ہیں۔ قولہ وهما ای العلم الخ یعنی علم اور اسم جنس یا تو مشتق ہوں گے جیسے حاتم علم ہو کر مشتق ہے اور مقتل اسم جنس ہو کر مشتق ہے ولا یصح التمثیل ضارب کے ساتھ مثال دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ صفت ہے اور مصنف نے صفۃ کو اسم جنس کا قسیم اور مقابل قرار دیا ہے لہذا ضارب اسم جنس مشتق کی تمثیل نہیں ہو سکتی اولا یعنی علم اور اسم جنس یا مشتق نہیں ہوں گے بلکہ جامد ہوں گے علم جیسے زید اور اسم جنس جیسے رجل یہ دونوں جامد ہیں۔

والاشتقاق یفسر اشتقاق کی دو تفسیریں ہیں ایک علمی یعنی صرف اس تعریف سے علم ہوگا لیکن تصرف اور عمل نہیں ہوگا تو یہ تعریف علمی یوں پیش کی جاتی ہے ان تجد بین اللفظین تناسبا یعنی دو لفظوں کے درمیان اصل معنی اور حروف ترکیبیہ میں تناسب پالیں اور محسوس کرلیں اور علمی درجہ میں ایک کو دوسرے کی طرف رد کریں تو جس کو رد کر رہے ہیں یہ مشتق ہے اور جس کی طرف رد کیا گیا ہے وہ مشتق منہ ہے تو یہ صرف علمی حد تک ہے اس

کے اندر تصرف اور عمل کو دخل نہیں ہے تو یہ اشتقاق علمی ہے دوسرا قسم اشتقاق عملی ہے اس کے اندر تصرف اور عمل کو دخل ہے اور اس کی تعریف یہ ہے ان تاخذ من اللفظ ماینا سبہ الخ یعنی آپ لفظ سے اخذ کریں ایک ایسا لفظ جو اس کے ساتھ حروف اصلیہ اور ترتیب میں تناسب رکھتا ہو اور اس لفظ ماخوذ کو دال قرار دیں ایسے معنی پر جو لفظ اول کے معنی کے ساتھ مناسبۃ رکھتا ہو تو یہ لفظ ماخوذ کو مشتق کہتے ہیں اور ماخوذ منہ کو مشتق منہ کہا جاتا ہے ۔ ولا یخفی ان العلم یعنی عَلَم باعتبار معنی عَلَمی کے مشتق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے عَلَم دال علی ذات المسمیٰ ہوتا ہے تو اس وقت مناسبۃ فی المعنی جو شرط اشتقاق ہے معتبر نہیں ہو سکتی البتہ معنی اصل جو کہ منقول عنہ ہے اس معنی کے لحاظ سے علم مشتق ہو سکتا ہے تو اس وقت معنی اصلی کے لحاظ سے یہ اسم جنس میں داخل ہو جائیگا تو مشتق حقیقتاً اسم جنس ہی ہوا اور مصنف کی مراد بھی یہی ہوگی کہ علم باعتبار معنی اصلی کے مشتق ہوتا ہے ۔

قولہ ان ارید منہ المسمیٰ بلا قید الخ یعنی مصنفؒ کی عبارت سے اشعار ہوتا ہے اور پتہ چلتا ہے کہ مطلق کے اندر نفس مسمی یعنی مفہوم موضوع لہ مراد ہوتا ہے دون الفرد یعنی فرد جو مصداق مطلق ہے وہ مراد نہیں ہے ولیس کذلک حالانکہ ایسے نہیں ہے بلکہ مطلق میں فرد لاعلی التعیین مراد ہوتا ہے للقطع بان المراد الخ یہ فرد کے مراد ہونیکی دلیل ہے کیونکہ قطعی اور یقینی طور پر اللہ تعالیٰ کے قول تحریر رقبۃ میں رقبہ کا فرد لاعلی التعیین من افراد الرقبۃ مراد ہے نہ کہ مفہوم اور مسمی رقبہ کیونکہ تحریر افراد پر وارد ہوتی ہے نہ علی المفہوم البتہ فرد غیر مقید بشئ من العوارض مراد ہے ۔ اس اعتراض کا جواب اوّلاً یہ ہے کہ مطلق میں مقصود اصلی نفس مسمی ہوتا ہے نہ فرد لیکن پھر مقامی قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نفس مسمی من حیث ھیَ مراد نہیں ہے بلکہ اس کا کوئی فرد مراد ہے جیسے ادخل السوق میں سوق سے مراد تو نفس مسمی ہے لیکن ادخل کے قرینہ سے فرد مراد ہے کیونکہ دخول مفہوم سوق میں نہیں ہوتا بلکہ فرد من السوق میں ہوتا ہے اسی طرح تحریر رقبۃ میں بقرینہ تحریر فرد من الرقبہ مراد ہے کیونکہ تحریر فرد رقبہ کی ہوتی ہے نہ مفہوم رقبہ کی لہذا قرائن سے قطع نظر تو پھر مفہوم ہی مراد ہوتا ہے ۔ ثانیاً یہ کہ مصنفؒ کی کلام ان حضرات کے مذہب پر مبنی ہے جو اسم جنس کو فرد منتشر کے لئے موضوع مانتے ہیں تو اس لحاظ سے مطلق کا مسمی فرد منتشر ہوگا لہذا فرد کا مراد لینا مطلق کا موضوع لہ مسمی مراد لینا ہوگا ۔

قولہ فھی ما وضع لما کان الخارج ای الحاصل من التقسیم چونکہ مصنفؒ نے تقسیم کے دوران کہا کہ بعض افراد معین مراد ہوں تو اس کو معہود یعنی معہود خارجی کہتے ہیں اور بعض افراد ملکر یعنی لاعلی التعیین مراد ہوں تو نکرہ کہتے ہیں تو اس تقسیم جو کچھ خارج اور برامد ہوا ہے یہ بعض انواع نکرہ اور معرفہ ہیں یہ تقسیم جمیع انواع کو اپنے اندر مندرج نہیں کر رہی اب وہ نکرہ جو مستعمل فی الفرد نہیں بلکہ نفس مسمّٰی میں مستعمل ہے وہ اس تقسیم میں درج نہیں ہو رہا اور اسی طرح معرفہ کے اندر معہود آیا ہے اور باقی اقسام اس کے اندر درج نہیں ہو رہے تھے اس لئے مصنف نے نکرہ کی عمومی تعریف کی ما وضع لشئ لا بعینہ اب یہ شئی لا بعینہ خواہ فرد ہو یا مفہوم جس میں کوئی تعیین مقصود نہ ہو اسی طرح معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع لمعنی معین عند الاطلاق ہو تاکہ جمیع اقسام نکرہ اور معرفہ کو شامل ہو جائے۔

قولہ عند الاطلاق للسامع قیدان احدھما الاطلاق وثانیھما للسامع للتعیین فی المعرفہ وعدمہ فی النکرہ والاحسن یعنی مصنفؒ کی تعریف سے یہ تعریف کہ ان المعرفۃ الخ یعنی معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع اس لئے کی جائے کہ اس کی استعمال کسی معین شئی میں ہو اور نکرہ وہ اسم ہے جس کی وضع اس خاطر ہو کہ اس کی استعمال شئی غیر معین میں ہونا المعتبر یعنی معرفہ اور نکرہ میں تعیین اور عدم تعیین کا اعتبار صرف دلالت لفظ اور وضع کے لحاظ سے ہوتا ہے ولا عبرۃ یعنی اس میں وضع کے علاوہ حالۃ اطلاق کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی طرح متکلم کے علاوہ صرف سامع کا اعتبار کیا جائے یوں بھی نہیں ہوتا لانہ اذا قال یعنی جب کوئی شخص یہ قول کرے جاءنی رجلٌ تو ہو سکتا ہے کہ یہ رجل کسی وجہ سے سامع کے نزدیک بھی متعین ہو جیسے متکلم کے لئے ممکن ہے تو بھی نکرہ ہو گا کیونکہ یہ تعیین باعتبار دلالۃ لفظ کے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ حالۃ اطلاق اور للسامع وغیرہ کا معرفۃ کی تعیین اور نکرہ میں عدم تعیین کے متعلق کوئی دخل نہیں ہے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ مصنف کی مراد بھی عند الاطلاق للسامع سے یہی استعمال ہے تو مصنف کی تعریف کا خلاصہ یہ ہوا کہ معرفہ وہ ہوتا ہے جس کی وضع میں واضع کے نزدیک اس کی تعیین عند السامع معتبر ہوتی ہے حال الاستعمال اور نکرہ کی وضع ایسی شئی کے لئے ہوتی ہے کہ واضع کے نزدیک اس کی تعیین للسامع بوقت استعمال معتبر نہیں ہوتی تو مصنف کی تعریف احسن ہے۔

قولہ واعلم انہ یجب یرید یعنی مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ان اقسام مذکورہ کا ایک

دوسرے سے تمایز باعتبار ذات کے نہیں ہے بلکہ بلحاظ حیثیات واعتبارات کے ہے اور
اور حیثیتین جو باعث امتیاز ہیں کبھی ایک دوسرے کے ساتھ متنافی نہیں ہونگی کالوضع للکثیر
جیسے معنی کثیر کے لئے وضع کثیر کا ہونا جو مشترک میں معتبر ہے اور معنی واحد کے افراد کیلئے
وضع واحد کا ہونا جیسے عام میں ہوتا ہے ان دو حیثیتیوں میں منافاۃ نہیں جیسے لفظ عیون
بایں حیثیت کہ العین الجاریہ یعنی بہنے والا چشمہ کے جمیع افراد کے لئے موضوع بوضع واحد
ہے تو عام ہے اور اگر بایں حیثیت دیکھیں کہ متعدد معانی عین جاریہ۔ عین باصرہ اور شمس
وذہب وغیرہ کے لئے موضوع باوضاع کثیرہ متعددہ ہے تو مشترک ہے تو اس صورت
میں ایک ہی لفظ میں باختلاف حیثیتین عام اور مشترک جمع ہو گئے وقد یتنافیان اور
کبھی وہ حیثیتین جو موجب امتیاز ہیں وہ آپس میں متنافی ہوں گی ایک لفظ میں ان کا
اجتماع نہیں ہو سکے گا جیسے وضع لکثیر غیر محصور جو عام میں ہوتی ہے اور وضع لواحد او
لکثیر محصور جیسے خاص میں ہوتی تھی اور عدد جس کی وضع کثیر محصور کے لئے وہ بھی خاص
میں درج ہے یہ دونوں حیثیات آپس میں متنافین ہیں لہذا ایک لفظ باعتبار الحیثیتین عام
اور خاص نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ حیثیتین متنافیین ایک لفظ میں جمع نہیں ہو سکتیں وماذکر
اور جو یہ مذکور ہوا ہے کہ نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہے اور من وجہ خاص ہے تو ایک ہی
لفظ میں عام وخاص جمع ہو گئے آپ نے جو نفی اجتماع کی ہے وہ صحیح نہیں فیجئ جوابہ
والکلام بعد موضع نظر یعنی باوجود اس کے کہ اس تقسیم کی تقریر اور تبیین اقسام کے بارہ میں
انتہائی تکلف کرنے کے باوجود پھر بھی کلام مصنفؒ محل نظر ہے۔ چونکہ شارح نے کوئی نظر اپنی
طرف سے پیش نہیں کی لہذا جواب نظر کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

فصل خاص تک جو وفاق المدارس کا نصاب بمع تلویح تھا وہ بفضلہ تعالیٰ ختم ہوا
اس کے بعد صرف توضیح جو مقدمات اربعہ تک درج نصاب ہے اس کی تشریح کی جائیگی۔

فصل الخاص من حیث ھو خاص تقسیمات سے فارغ ہونے کے بعد یہ چند فصول ہیں جو اقسام خارجۃ من التقسیم کے احکام کے متعلق ہیں تو وہی کہا کہ خاص من حیث ھو خاص مراد حیثیت یہ ہے کہ اس کے ساتھ عوارض اور موانع کا اعتبار نہ ہو کوئی قرینہ موجود ہو جو ارادۂ حقیقت سے مانع ہو ایسے امور سے قطع نظر کر لینے کے بعد خاص بحیثیت خاص ہونیکے یوجب الحکم یعنی لفظ خاص حکم کو واجب کر دیتا ہے حکم سے مراد یا تو اسناد امرالی آخر ہے جیسے زید عالم اس میں زید بھی اپنے معنی اور مسمی کے لئے خاص ہے اور اسی طرح لفظ عالم بھی اپنے معنی کے لئے خاص ہے تو یہ عبارت صرف معنی علم کو صرف زید کے لئے واجب کر دے گی اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم سے مراد حکم شرعی ہو کیونکہ خاص من الکتاب میں کلام ہو رہی ہے تو یہ حکم شرعی کا موجب ہوگا۔ قطعاً یعنی خاص حکم قطعی کا موجب ہوگا وسیجئی انہ یراد بالقطعی معنیان یعنی قطعی کے دو معنی ہوتے ہیں ایک یہ کہ اس کے اندر احتمال ناشی عن الدلیل نہ ہو دوسرا یہ کہ اس کے اندر احتمال اصلاً نہ ہو یعنی نہ ناشی عن الدلیل اور نہ ناشی بلادلیل پہلا معنی عام ہے اور دوسرا معنی خاص ہے اور یہاں مراد وہی پہلا معنی ہے جو عام ہے اصل بات یہ ہے کہ احتمال ناشی عن الدلیل خاص مطلق ہے اور مطلق احتمال سواء کان ناشیا عن الدلیل اوبلا دلیل یہ عام مطلق ہے کیونکہ جہاں اول موجود ہوگا ثانی ضرور موجود ہوگا جہاں ثانی موجود ہو اول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ احتمال ناشی بلادلیل میں مطلق احتمال تو موجود ہے لیکن ناشی عن الدلیل موجود نہیں ہے جب ان پر نفی عائد کی جائیگی تو یہ نقیضین ہو جائیگی اور نقیض اخص عام ہو جاتی ہے اور نقیض اعم خاص ہو جاتی ہے لہٰذا نفی احتمال ناشی عن الدلیل یہ معنی عام ہوگا جو یہاں مراد ہے۔

ففی قولہ تعالیٰ ثلاثۃ قروء لایحمل القرء علی الطھر الخ جو خاص کا موجب قطعی قرار دیا ہے یہ اس پر چند تفریعات میں یہ تفریع اول ہے حاصل یہ کہ اس آیت میں لفظ ثلاثۃ خاص ہے جو اپنے مدلول کو قطعاً شامل ہے لہٰذا اس آیت میں لفظ قرء کو طہر کے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا کما ھو مذہب الشوافع ورنہ تو مقتضیٰ خاص پورا نہیں ہوگا فان احتسب الطھر یعنی اگر وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں اس کو شمار کیا جائے کما ھو مذہب الشوافع اور اس کے علاوہ دو طہر شمار کیے جائیں تو پھر واجب دو طہر اور بعض الطہر ہوئے ثلاثۃ کا مقتضا پورا نہ ہوا اگر اس طہر کو شمار نہ کیا جائے بلکہ تین طہر اس کے علاوہ لازم ہوں تو پھر

تین اور بعض المطہر واجب فی العدۃ ہوا تین کا مقتضیٰ پھر بھی پورا نہ ہوا پہلی صورت میں تین سے کم دوسری صورت میں ثلاثہ سے زائد لازم ہوئے بخلاف اس کے کہ اگر حیض مراد ہو تو طہر جس کے اندر طلاق واقع ہوئی ہے اس کے بعد تین حیض کی مقدار بغیر کسی کمی بیشی کے متحقق ہو جاتی ہے۔

اعلم ان القرء لفظ مشترک یعنی لفظ قرء مشترک ہے اس کی وضع حیض کے لئے بھی ہے اور طہر کے لئے بھی۔ اللہ تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرء سے حیض مراد ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک طہر مراد ہے نحن نقول ہم یعنی حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر قرء سے مراد طہر ہو تو موجب خاص باطل ہو جاتا ہے کیونکہ لفظ ثلثہ خاص ہے اور طلاق مشروع وہ ہے جو حالت طہر میں واقع ہو نہ وہ جو حالت حیض میں ہو۔ فالطہر الذی طلق فیہ یعنی وہ طہر جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ تین طہر اس کے علاوہ اعتبار کئے جائیں تو یجب ثلاثۃ اطہار وبعض طہر تین طہر اور بعض طہر واجب ہوگا تو یہ ثلاثہ کی تعداد سے زائد ہو جائیگا وان احتسب یعنی اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اگر اس کو عدت میں حساب کیا جائے جیسے کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ اس طہر کو عدت میں شمار کرتے ہیں تو یجب طہران وبعض دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا تو بھی مقدار ثلثہ پوری نہ ہوئی حالانکہ لفظ ثلاثہ خاص ہے جو اپنے حکم کا موجب قطعی ہے تو وہ حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے لہذا اس قرء سے مراد حیض ہی ہوگا کما ھو مذہب الاحناف البتہ احناف پر بھی اس قسم کا اشکال اس صورت میں واقع ہوتا جب کہ عورت کو حالت حیض میں طلاق دی جائے تو احناف اس حیض کو عدت میں شمار نہیں کرتے بلکہ اس کے علاوہ تین کا اعتبار کرتے ہیں تو اس صورت میں تین حیض اور بعض حیض ہو جائیگا جو زائد علی الثلثہ ہے تو اس صورت میں علی مذہب الاحناف بھی خاص کا موجب پورا نہیں ہوتا اولاً تو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ کلام طلاق مشروع میں ہے کیونکہ شریعت کی نگاہ میں امر مشروع کے احکام کو بیش کرنا مقصود بالذات ہے اور غیر مشروع امر کے احکام اجماع وغیرہ سے مستفاد ہوں گے ثانیاً یہ کہ مقتضائے ثلثہ تو پورا کرنا ضروری ہے تو اس کی خاطر کچھ ایام حیض رابع کے ملانے پڑیں گے تاکہ پہلا حیض جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا نقص پورا کیا جائے لیکن شریعت کی نگاہ میں تجزیہ حیض واحد کا

نہیں ہوا کرتا دیکھئے کہ لونڈی کی عدت جو حرہ کی عدت کا نصف ہے تو اس لحاظ سے ڈیڑھ حیض ہونا چاہئے تھا لیکن شریعت نے تجزیہ نہیں کیا بلکہ فرمایا کہ عدۃ الامۃ حیضتان تو ثانی حیض مکمل لازم کر دیا گیا ہے اس لئے صورت متنازعہ میں بھی حیض رابع کامل واجب ہو جائیگا اور اس قسم کا جواب شوافع حضرات نہیں دے سکتے کیونکہ رابع کا نہ بعض اور نہ کل کچھ بھی واجب نہیں کرتے بلکہ بعض حصہ طہر اور اس کے علاوہ دو طہر سے عدت کو ختم کر دیتے ہیں۔

علی ان بعض الطہر یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وھو ان یقال خلاصہ سوال یہ ہے کہ آپ یہ کیوں کہتے ہیں انہ اذا احتسب کہ جب طہر اول جس میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو عدت میں شمار کر لیا جائے تو پھر واجب دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا تین مکمل نہ ہوے بلکہ اس صورت میں واجب تین ہوئے لان بعض الطہر طہر یہ تین ہونے کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ بعض حصہ طہر کا بھی طہر کہلاتا ہے کیونکہ طہر ادنی ما یطلق علیہ الطہر کو کہا جاتا ہے یعنی ادنی مقدار جس پر طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے مثلاً ایک ساعۃ طہر پر طہر کا اطلاق ہو سکتا ہے لہذا اس کو طہر کہا جائیگا تو یہ بعض حصہ بھی طہر ہوگا لہذا تین طہر ہو گئے عدت مکمل ہو جائے گی فنقول یہ جواب ہے اس اشکال مذکور کا حاصل یہ کہ بعض طہر طہر نہیں ہو سکتا ۔ لانہ لو کان کذلک اگر ایسے ہو تو پھر اول طہر اور ثالث میں فرق نہیں ہوگا فنکفی فی الثالث پھر تیسرے طہر کے بعض حصہ کو طہر قرار دیا جائے کیونکہ ادنیٰ ما یطلق علیہ الطہر کے لحاظ سے یہ بھی طہر ہے فینبغی انہ اذا مضی پھر تو لائق ہے کہ جب طہر ثالث سے کچھ تھوڑا حصہ گزر جائے تو آپ کے حسب قول تین طہر ہو چکے ہیں تو اس عورت کا طہر ثالث کے قلیل مقدار گزر جانے کے ساتھ اس عورت کا دوسرے خاوند کے ساتھ نکاح صحیح ہو جانا چاہئے اور اس عورت کا تزوج حلال ہو۔

وھذا خلاف الاجماع حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ شوافعؒ بھی اس نکاح کو ناجائز قرار دیتے ہیں ھذا الجواب قاطع تو یہ جواب شوافع کے شبہہ کو بالکل قطع کر دیتا ہے وقد تفردت بھذا میں اس جواب کے ساتھ متفرد ہوں قوم نے ایک اور جواب بھی دیا تھا وہ یہ ہے کہ اگر طہر مجموع ما یتخلل بین الدمین کا نام ہے تو پھر آپ کا اشکال وارد ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس طہر میں طلاق ہوئی ہے وہ مجموع ما یتخلل سے کم مقدار ہے لہذا اس صورت میں عدت دو طہر اور بعض حصہ طہر کا ہوا اگر طہر مجموع ما یتخلل بین الدمین کا نام نہیں بلکہ بعض مقدار کو بھی طہر کہا جاتا ہے تو پھر عدت صرف ایک طہر یا اس سے بھی کم مقدار کے ساتھ عدت مکمل ہو

سکتی ہے کیونکہ اس لحاظ سے ایک ہی طہر کے ساعات ثلثہ کو ثلثہ اطہار قرار دیا جا سکتا ہے لہٰذا تین ساعات من طہر واحد سے گزر جانے کے بعد عدت ختم ہو اور اس کا نکاح زوج ثانی کے ساتھ صحیح ہو جائے حالانکہ ایسے نہیں ہے نہ عندنا اور نہ عندکم وقولہ تعالیٰ فان طلقھا فلا تحل لہ الفاء لفظ خاص یعنی فا کلمہ ایک لفظ خاص ہے جس کی وضع برائے تعقیب ہے۔ وقد عقب الطلاق یعنی اللہ تعالیٰ نے پہلے ذکر طلاق کا فرمایا ہے اور اس کے بعد مسئلہ افتدا کا ذکر کیا ہے اور اسی افتداء کے بعد فرمایا فان طلقھا تو فا تعقیبیہ ہے تو اپنے اس معنی خاص کے لحاظ سے مقتضی ہے کہ افتدا یعنی خلع کے بعد طلاق صریح واقع ہو سکتی ہے۔ فان لم یقع الطلاق اگر خلع کے بعد طلاق صریح واقع نہ ہو سکے جیسے امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو موجب خاص یعنی فاء تعقیبیہ کا مقتضا اور موجب باطل ہو جائے گا جو کہ صحیح نہیں ہے۔ تحقیقہ ہے اس مسئلہ کی تفصیل کی کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق جو معقب رجعۃ ہے یعنی وہ طلاق جو مرتین ہو یعنی طلقتین صریحتین کا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ الطلاق مرتان فامساک بالمعروف ثم ذکر افتداء المرأۃ پھر اس کے بعد عورت کے افتدا کا مسئلہ ذکر فرمایا فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ یعنی اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ عورت مالی بدلہ دے کر اپنی جان رہائی کرا لے اور اللہ تعالیٰ نے فیما افتدت کے اندر صرف عورت کا فعل ذکر کیا ہے کہ وہ بدلہ مالی دیدے اور مرد کا فعل ذکر نہیں فرمایا تو اس کے اندر زوج کے فعل کو ما سبق پر مقرر کرنا و ثابت رکھنا ظاہر ہے اور اس کا فعل ما سبق میں طلاق دینا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کے دو نوع ذکر فرمائے ایک بغیر مال کے یہ ہے الطلاق مرتان اور دوسری قسم طلاق بالمال اس کا ذکر اپنے قول فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ میں ذکر فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ خلع ایک قسم کی طلاق ہے فسخ نکاح نہیں جیسے امام شافعیؒ اس کو فسخ قرار دیتے یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہوگی۔ کیونکہ لفظ افتداء دال علی الفسخ نہیں لہٰذا فسخ کا مفہوم لینا اپنی جانب سے زیادتی کرنی ہے۔ بخلاف العمل علی الطلاق بخلاف اس کے کہ اگر افتدا کو محمول علی الطلاق کیا جائے کما ھو مذہب الاحناف تو زیادۃ علی الکتاب لازم نہیں آتی کیونکہ طلاق تو اول کلام میں مذکور ہے وہی مرد کا فعل ہے اپنی جانب سے کوئی زیادتی نہیں کرنی پڑتی۔

ثم قال فان طلقھا ای بعد المرتین یعنی اس افتدا کے بعد فان طلقھا فرمایا یعنی اگر پس وہ طلاق دیتا ہے بعد المرتین خواہ یہ بغیر المال ہوں یا بالمال تو فلا تحل الآیۃ تو فان طلقھا کو

اگر اول کلام کے ساتھ متصل کیا جائے اور مسئلہ افتدا کو جملہ معترضہ بنا یا جائے جیسے امام شافعیؒ کا قول ہے تو اس میں فساد ترکیب ہے کیونکہ درمیان میں فصل بالاجنبی لازم آجائیگا۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الشافعیؒ وصل الخ یعنی امام شافعیؒ اللہ تعالی کے قول فان طلقہا کو الطلاق مرتان کے ساتھ متصل قرار دیتے ہیں۔

وجعل ذکر الخلع یعنی ذکر خلع جو یہ اللہ تعالی کا قول لا یحل لکم ان تاخذوا الایہ میں مذکور ہے اسے جملہ معترضہ قرار دیتے ہیں اور خلع کو طلاق نہیں کہتے بلکہ خلع کو فسخ نکاح قرار دیتے ہیں۔ والا یصیر الا ولان ورنہ تو دو پہلی طلاقیں یعنی الطلاق مرتان اور اس کے بعد جو خلع مذکور ہے اگر یہ بھی طلاق ہو تو اس کے ساتھ مل کر تین طلاقیں ہو جائیں گی فیصیر قولہ فان طلقہا پس اس کے بعد فان طلقہا یہ طلاق رابع ہو جائے گی حالانکہ یہ طلقہ ثالثہ ہے وقال المختلعۃ اور فرمایا کہ مختلعہ کا چونکہ خلع کے ساتھ نکاح فسخ ہو چکا ہے اس لئے خلع کے بعد صریح طلاق ملحق نہیں ہو سکتی کیونکہ فسخ نکاح کے بعد عورت محل طلاق نہیں رہی اس لئے فان طلقہا خلع کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا اتصال اول کلام یعنی الطلاق مرتان کے ساتھ ہے اور مسئلہ افتداء یعنی خلع جملہ معترضہ ہے۔ ووجہ تمسکنا مذکور فی المتن مشروحا فلا ضرورۃ بالاعادۃ وقولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم الباء لفظ خاص الخ یعنی باموالکم کی با لفظ خاص ہے جس کی وضع الصاق کے لئے ہے اور یہ با کا حقیقی معنی ہے اور ابتغا سے مراد طلب بالعقد ہے نہ کہ طلب بالاجارہ اور نہ بالمتعہ اور عقد صحیح مراد ہے لہذا با کا مقتضا یہ ہے کہ نکاح کا عقد صحیح ملصق بالمال ہے اور مال سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا تو اس آیت سے معلوم ہوا کہ مال یعنی حق المہر نفس عقد کے ساتھ ہی واجب ہو جاتی ہے موقوف علی الوطی نہیں ہے بخلاف الفاسد یعنی جب نکاح بعقد فاسد ہو تو اس میں حق المہر نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں بلکہ وطی اور دخول کے ساتھ واجب ہوتی ہے خلافا للشافعیؒ امام شافعی نفس عقد کے ساتھ واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں۔

والخلاف ھھنا فی مسئلۃ المفوضۃ لفظ مفوضہ تفویض سے ماخوذ ہے جس کی استعمال نکاح بلا ذکر المہر اور نکاح علی شرط عدم المہر میں ہوتی ہے مفوضہ اگر اسم فاعل کا صیغہ ہو اور معنی یہ ہو کہ عورت جو اپنا نکاح خود کرتی ہے بلا مہر یا علی شرط عدم المہر تو احناف کے نزدیک اس کا عقد نکاح صحیح ہے بشرطیکہ عاقلہ بالغہ ہو لیکن شوافع کے نزدیک اس کا نکاح

اس صورت میں منعقد ہی نہیں ہوگا تو اس صورت میں یہ محل خلاف بین الاحناف والشوافع نہیں ہوسکتی لہذا مفوضہ بصورت اسم فاعل اس کا معنی یہ ہوگا کہ اس نے اپنے ولی کو اذن اور اجازت دیدی ہے کہ اس کا نکاح بلا مہر یا علی شرط عدم المہر کردے یا پھر مفوَّضہ صیغۂ اسم مفعول کا ہونا چاہیئے معنی یہ ہوگا کہ جس عورت کے ولی نے اس کو بلا مہر یا علی شرط عدم المہر عقد نکاح کے ساتھ زوج کے حوالہ کردی ہے تو ان صورتوں میں یہ مسئلہ خلافیہ بین الفریقین ہوگا حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایسی عورت کے ساتھ اگر زوج نے وطی کرلی ہے تو حق المہر واجب ہوجائیگی عند الحنفیہ واکثر الشافعیہ تو گویا یہ مسئلہ متفق علیہا ہوا اور اختلاف اس صورت میں ہے جب احد الزوجین قبل از دخول وفات پا جائے تو شوافع کے نزدیک کوئی مہر واجب نہیں اور احناف کے نزدیک مہر مثلی واجب ہوجائیگی چونکہ شوافع کے نزدیک مہر کا وجوب بالدخول ہوتا ہے جب دخول نہیں ہے تو مہر واجب نہیں ہوگی احناف کے نزدیک مہر واجب ہوجائیگی کیونکہ بآء الصاق کے لئے ہے لہذا ابتغا یعنی عقد صحیح کے ساتھ مہر ملصق ہے۔ عقد صحیح منفک عن المہر نہیں ہوسکتا جب عقد صحیح ہوچکا ہے تو مہر مثلی اس عقد کے ساتھ لازم ہوجائے گی ورنہ تو باالصاقیہ جو لفظ خاص تھا اس کا مقتضا پورا نہیں ہوگا حالانکہ خاص موجب حکم ہوتا ہے قطعاً وقولہ تعالیٰ قد علمنا ما فرضنا اس آیت کے اندر فرض بمعنی تقدیر کے ہے اور یہ لفظ خاص ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ فرض مہر مختص بالشارع ہے کیونکہ فرضنا میں اسناد فرض الی الشارع کی گئی ہے تو لفظ فرض بحیثیت اینکہ مشتمل علی الاسناد ہے خاص ہے تو اس سے قطعاً ثابت ہوجائیگا کہ تقدیر مہر مختص بالشارع ہے فیکون اَدْناہ اَی ادنی المہر مقدرا من الشارع اور اس ادنی مہر کی تقدیر رائے زوجین پر موقوف نہیں ہوگی خلافاً لہ امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مہر کی کوئی مقدار مقرر من الشارع نہیں ہے بلکہ رائے زوجین پر موقوف ہے جو چاہیں مقرر کرلیں احناف کہتے ہیں چونکہ فرض وتقدیر کی اسناد الی الشارع ہے تو معلوم ہوا کہ تقدیر مہر مفوض الی الشارع ہے اور مہر کی مقدار اعلیٰ اور اکثر تو بالاجماع کوئی مقدر من الشارع ہے۔ ولما لم یبین پھر چونکہ یہ مفروض شریعۃ میں صراحۃً مبیّن اور مذکور نہیں ہے اس لئے قدرناہ بالرأی والقیاس یعنی ہم نے اس کی تقدیر رائے اور قیاس کی ساتھ کی ہے۔ والقیاس بشئی یعنی ایسی شئی پر قیاس کیا جو شرعاً اس باب میں معتبر ہے یعنی عضو انسانی کے عوض ہونے میں

وھو عشرۃ دراھم اور وہ دس درہم ہیں کیونکہ اس کے ساتھ سرقت کے معاملہ میں قطع ید واجب ہوجاتی ہے تو ید بھی ایک عضو ہے جیسے بضع بھی ایک عضو ہے لہٰذا اس کا ادنیٰ عوض دس درہم سے کم نہیں ہوگا اور ویسے آثار من الصحابہ بھی موجود ہیں لا مہر اقل من عشرۃ دراہم۔

وعند الشافعیؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو چیز ثمن بن سکتی ہے وہی حق المہر بھی ہو سکتی ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر کوئی ادنیٰ مقدار ان کے نزدیک متعین نہیں ہے۔

وقد اورد فخر الاسلام یعنی فخر الاسلامؒ نے اس فصل حکم خاص میں کچھ اور مسائل بھی پیش کئے تھے میں نے وہ مسائل فصل النسخ کی اخیر میں زیادۃ علی النص کے مباحث میں پیش کئے ہیں الا مسألتین مگر دو مسئلے جو فخر الاسلام نے اسی مقام پر پیش کئے تھے میں نے مخافۃ التطویل کی وجہ سے بالکل ترک کر دیا ہے ایک مسئلہ ہدم یعنی ایک عورت مطلقہ بطلاق ثلثہ مغلظہ زوج ثانی کے نکاح سے فارغ ہونے کے بعد زوج اول کے لئے حلال ہے بحل جدید یعنی پہلی تین طلاق کا حکم بالکلیہ ختم ہوجائیگا اب پھر تین طلاقوں کا اس بیوی کے حق میں مالک ہو جائیگا تو اس حل جدید نے سابقہ طلقات ثلثہ کو بالکل ہدم کر دیا یہ مسئلہ تو اتفاقی ہے اختلاف اس صورت میں جبکہ عورت مطلقہ بدون الثلاث ایک طلاق یا دو طلاق کیساتھ مطلقہ ہو یہ عورت عدت طلاق سے فارغ ہو کر زوج ثانی کیساتھ عقد نکاح کر لیتی ہے کچھ مدت کے بعد زوج ثانی سے مطلقہ ہو جاتی ہے بعد از مضی عدت زوج اول کے نکاح کر لیتی ہے کیا یہ حل جدید ہے طلقات سابقہ کا حکم اس سے ہدم ہوگا یا نہیں تو امام شافعیؒ نکاح ثانی بزوج ثانی کو ہادم مادون الثلث کے لئے نہیں مانتے۔ بخلاف احناف کے کہ وہ طلقات سابقہ کے لئے ہادم مانتے ہیں خواہ وہ طلقات ثلثہ ہوں یا کم حل جدید اور ملک جدید بطلقات ثلثہ آجائیگا امام شافعیؒ اس صورت میں حل جدید نہیں مانتے بلکہ حل سابقہ کے قائل ہیں پہلے جو ایک یا دو طلاقیں دے چکا ہے وہ باقی ہیں اب اس نکاح میں زوج اول مابقی من الطلاق الثلث کا مالک ہوگا پورے ثلث کا مالک نہیں ہوگا۔ وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ لفظ حتی اللہ تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجاً غیرہ میں خاص ہے معنی غایۃ میں تو یہ حرمت سابقہ کی انتہا کرے گا اور حل جدید کا اثبات نہیں کرے گا۔ طلقات ثلثہ میں چونکہ حرمت ثابت ہو جاتی ہے حتی تنکح اس کی انتہا کر دیگا مادون الثلث میں حرمت ثابت ہی نہیں ہوتی حتی جو انتہا غایت کے لئے ہے وہ اس کی انتہا کیسے کرے جب کہ حرمت ہے ہی نہیں لہٰذا

حتیٰ سے حل جدید ثابت کرنا ترک العمل بالخاص ہے۔ جواب یہ کہ حل جدید حدیث عسیلہ یعنی حتی تذوقی عسیلتہ سے ثابت ہے جو کہ مشہور ہے اور لعن المحلل والمحلل لہ سے ثابت ہے محلل حل ثابت کرنیوالے کو کہا جاتا ہے جب طلقات ثلثہ میں حل جدید ثابت ہوگئی تو مادون الثلث میں بطریق اولی ثابت ہوگی۔

دوسرے مسئلہ قطع مع الضمان کا ہے اس بارے میں احناف کا مذہب یہ ہے کہ سارق جب سرقت کرتا ہے تو جو مال اس کے ہاتھ لگتا ہے اس کی عصمۃ بحق سارق میں باطل ہو جاتی ہے لہذا مال اگر ہلاک ہو جائے یا سارق خود ہلاک کر دیوے تو اس صورت میں قطع ید واجب ہوگی ضمان مال واجب نہیں ہوگی تو شوافع نے اعتراض کیا کہ فاقطعوا میں لفظ قطع خاص ہے جس کا معنی ابانۃ الشئ ہے یہ ابطال عصمت پر دال نہیں ہے جس کی وجہ سے ضمان ساقط ہو جائے لہذا ابطال عصمۃ کے معنی کو لینا یہ لفظ خاص کے مقتضا پر ترک عمل ہے۔ احناف اس کا جواب دیتے ہیں کہ انتفاء ضمان جزاء بما کسبا سے ثابت ہوتی ہے۔

فصل حکم العام التوقف عند البعض الخ بعض حضرات کے نزدیک عام کا حکم توقف ہے یعنی جمیع افراد یا بعض افراد کو حکم قطعا شامل ہے یا کیسے اس معاملہ میں توقف کیا جائے حتی یقوم الدلیل لانہ مجمل کیونکہ عام مجمل ہے لاختلاف عدد الجمع کیونکہ جمع جو صیغہ عموم کا ہے اس کے اعداد مختلف ہیں کوئی متعین عدد نہیں ہے جمع قلت میں تین سے دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور جمع کثرۃ میں دس سے الی مالانہایت ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ فانہ قال الخ مثلا جب کہتا ہے لزید علیّ افلس تو اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے یہ مجمل ہوا جب تک کوئی دلیل تعیین قائم نہ ہو تو مراد معلوم نہیں ہو سکتی وانہ یؤکد یہ دوسری دلیل ہے مجمل ہونے کی خلاصہ یہ کہ اس عام کی تاکید لفظ کل اور اجمع سے کی جاتی ہے اگر یہ مستغرق لجمیع الافراد ہوتا تو اس تاکید کی ضرورت پیش نہ آتی ولانہ یذکر الخ یعنی توقف والوں کی یہ اور دلیل ہے خلاصہ یہ کہ لفظ عام مشترک بین المعانی معلوم ہوتا ہے جیسے لفظ جمع ذکر کر کے مراد واحد ہوتا ہے اور کبھی اس لفظ جمع سے مراد کثیر افراد ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کے قول الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم تو پہلے الناس سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اور ایک اعرابی مراد ہے اور الناس ثانی سے مراد اہل مکہ ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ صیغہ مشترک بین الواحد والکثیر ہے تو جب تک قرینہ اور دلیل کی بنا پر کسی ایک معنی

کی تعیین یا ترجیح نہ ہو جائے کوئی معنی نہیں لیا جاسکتا لہٰذا توقف ضروری ہوا۔

اول کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ کل عدد مراد ہوگا کیونکہ درمیانی اعداد میں سے بعض کو لینا اور بعض کو نہ لینا ترجیح بلا مرجح ہے ثانی کا جواب یہ ہے کہ تاکید دلیل عموم و استغراق ہے کیونکہ اگر صیغہ جمع میں عموم و استغراق نہ ہوتا تو پھر لفظ کل اور اجمعون تاکید نہ ہو سکتا بلکہ تاسیس ہو جاتی ثالث کا جواب یہ ہے کہ واحد پر اطلاق جمع از قبیلہ مجاز ہے اور اطلاق علی الکثیر حقیقت ہے اشتراک نہیں ہے کیونکہ مجاز اَولیٰ مِن الاشتراک ہوتا ہے۔ اور جمع سے مراد عام ہے جو صیغہ جمع ہو جیسے الرجال یا اسم جمع ہو جیسے الناس کو شامل ہے۔

وعند البعض یثبت الادنیٰ یعنی بعض کے نزدیک صیغہ عام میں ادنیٰ اور اقل عدد مراد ہوگا۔ صیغہ جمع میں تین اور اسم جنس وغیرہ میں صرف واحد مراد ہوگا لانہ المتیقن کیونکہ یہی ادنی مقدار کا مراد ہونا امر متیقن اور یقینی ہے اس سے ماوراء مشکوک ہے اس لئے یہی مقدار متیقن مراد ہوگی۔ فانہ اذا قال ادنی مقدار والوں کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جب کوئی شخص کہتا ہے کہ لفلانٍ علیّ دراھم تو یہاں بالاتفاق تین واجب ہوتے ہیں جو لفظ دراہم کی ادنی مقدار ہے۔ لکنا نقول لیکن ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں عموم چونکہ مراد نہیں ہوسکتا کہ کائنات وعالم کے جمیع دراہم کا کسی کے حق میں اپنے اوپر اقرار کرنا عقلاً محال ہے اس لئے اخص الخصوص مراد ہوگا یہ تو قرینہ عقلیہ کے ساتھ مراد ہوئی یہ اس کا حقیقی مفہوم نہیں ہے اور کلام حقیقی مفہوم میں تھی۔

وعندنا وعند الشافعیؒ الخ احناف اور شوافعؒ کے نزدیک عام یوجب الحکم فی الکل حکم کو کل افراد عام میں واجب کردے گا جیسے جاءنی القوم یہ لفظ قوم جو عام ہے بموجب نسبت حکم مجیئی کا لکلِّ فردٍ من افراد القوم ہے لان العموم یہ مذہب مختار پر دلیل عقلی ہے خلاصہ یہ کہ عموم ایک ایسا معنی ہے جو مقصود للناس ہے تو ضروری ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو جو اس معنی مقصود پر دال بالوضع ہو فان المعانی یعنی جو معانی مقصود فی التخاطب والمحاورات ہوتے ہیں عادۃً ان کے لئے الفاظ کی وضع ضرور ہوتی ہے لہٰذا جب عموم ایک مقصودی معنی ہے تو اس کے لئے بھی وضع لفظ ضروری ہوگی۔ وقد قال علیؓ فی الجمع الخ گویا یہ ایک دلیل اجماعی علی المذہب المختار ہے جس کا حاصل یہ ہے صحابہ اور غیر صحابہ سے احتجاج بالعموم ثابت ہے جیسے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ دو بہنوں کے درمیان بملک یمین وطیا جمع کرنے کو آیت

ماملکت ایمانکم حلال قرار دیتی ہے کیونکہ اس آیت میں ماملکت ایمانکم عام لفظ ہے جو ہر مملوکہ کی وطی حلال ہونے پر دلالت کرتا ہے خواہ مجتمعہ مع الاخت ہو یا منفردہ ہو۔ وَ حرمتهما اٰیۃ اور دوسری آیت اس قسم کی جمع بین الاختین کو حرام قرار دیتی ہے وھی ان تجمعوا بین الاختین کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہے جمع بین الاختین خواہ نکاحاً ہو یا وطیا بملک الیمین ہو یہ سب حرام ہے فالمحرم راجح یعنی جب اباحۃ اور حرمت میں تعارض ہو تو محرم راجح ہوتا ہے جیسے فصل تعارض میں آئیگا کہ ان المحرم راجح علی المبیح تو یہ تعارض اس وقت ہو سکتا ہے جب ماملکت ہر مملوکہ کو شامل ہو اور ان تجمعوا بین الاختین بھی ہر قسم کی جمع کو شامل ہو تو معلوم ہوا کہ عام ہر فرد پر موجب حکم ہوتا ہے۔

وابن مسعود جعل قولہ تعالیٰ واولات الاحمال الخ یعنی ابن مسعودؓ نے اللہ تعالیٰ کے قول واولات الاحمال کو والذین یتوفون منکم کے لئے ناسخ قرار دیا ہے حتی کہ حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل قرار دی ہے۔

اختلف علیؓ وابن مسعودؓ فی حامل الخ اصل بات یہ ہے کہ سورۃ بقرہ کی آیت والذین یتوفون منکم الاٰیۃ اپنے عموم کے ساتھ مقتضی ہے کہ وہ عورت جس کا زوج وفات پا چکا ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کے لئے عدتِ وفات چار ماہ دس دن ہے اور سورۃ نساء قصریٰ یعنی سورۃ طلاق کی آیت واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن اپنے عموم کے ساتھ مقتضی ہے کہ حاملہ عورت خواہ مطلقہ ہو یا متوفی عنہا زوجہا ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے تو ان دونوں آیات میں بحق عورت حاملہ متوفیٰ عنہا زوجہا میں تعارض ہے اور یہ تعارض اس وقت ہو سکتا ہے جب دونوں آیات بلحاظ عموم ہر فرد کو شامل ہوں تو پہلی آیت بھی حاملہ کو شامل ہوگی اور دوسری آیت بھی متوفی عنہا کو شامل ہوگی تو تعارض ہوگا اور اس تعارض کو دفع کرنے کے لئے حضرت علیؓ نے ان دونوں آیات میں یہ موافقت کی کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا ابعد الاجلین کے ساتھ عدت گذارے یعنی اگر چار ماہ دس دن مدت ابعد واطول ثابت ہو تو یہی عدت ہوگی اگر وضع حمل کی مدت ابعد واطول ہو تو پھر یہی عدت ہوگی اور حضرت ابن مسعودؓ نے طریق نسخ کو اختیار کیا اس عورت کے متعلق جس کو دونوں آیات شامل ہیں یعنی حاملہ متوفی عنہا زوجہا تو انھوں نے فرمایا کہ سورۃ بقرہ پہلے نازل ہوئی اور نساء قصری یعنی طلاق بعد میں لہٰذا یہی اس کیلئے

ناسخ ہوگی لہٰذا حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت بروئے آیت ثانیہ وضع حمل ہوگی نہ کہ چار ماہ دس دن جو کہ اس عورت کے حق میں منسوخ ہے اور وہ فرماتے تھے کہ من شاء باھلتہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ مباہلہ کرنے کے لئے تیار ہوں کہ نساء قصری کا نزول نساء طولی یعنی بقرہ کے بعد ہے لہٰذا آیت اولات الاحمال ناسخ ہوگی اور والذین یتوفون منکم بحق حاملہ منسوخ ہوگی۔ وذلك عام كله یعنی یہ نصوص اربعہ جن کے ساتھ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ نے تمسک اختیار کیا ہے۔ فی الجمع بین الاختین کے بارہ میں یعنی ماملکت ایمانکم اور ان تجمعوا بین الاختین والعدۃ اور عدت کے بارہ میں والذین یتوفون اور اولات الاحمال یہ نصوص اربعہ عام ہیں جن کے ساتھ ان حضرات نے استدلال بالعموم کر کے ان کے درمیان صورۃ توفیق پیدا کی۔

لكن عند الشافعي هو دليل جو حضرات اس کے قائل تھے کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان تمام میں موجب حکم ہوتا ہے پھر ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے کہ اس کا موجب ظنی ہے یا قطعی ہے یعنی اس کے اندر خصوص کا احتمال ناشی عن الدلیل نہ ہو باقی رہا احتمال غیر ناشی عن الدلیل وہ قطعیت کے منافی نہیں ہے امام شافعیؒ قائل ہیں کہ اس کا موجب ظنی ہے۔ اسی کو پیش کرتے ہوئے کہا لکن عند الشافعیؒ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ایک ایسی دلیل ہے جس میں شبہہ ہے یعنی ظنی ہے لہٰذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے یعنی کتاب اللہ میں جو عام واقع ہے اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ان کے نزدیک جائز ہے۔ لان کل عام یہ دلیل شوافع ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہر عام احتمال تخصیص رکھتا ہے اور تخصیص عام میں شائع ذائع اور کثیر الوقوع ہے حتی کہ بطور ضرب مثل کے مشہور ہو چکا ہے کہ "مامن عام الا وقد خص منہ البعض" ہاں بمعونۃ قرائن قطعی ہو جاتا ہے جس کے اندر احتمال تخصیص بالکل ختم ہو جاتا ہے جیسے ان اللہ بکل شئ علیم اور للہ ما فی السموات والارض۔ وعندنا هو اي العام قطعي مساو للخاص یعنی جیسے خاص قطعی ہے بالاتفاق اسی طرح عند الحنفیہ عام بھی قطعی ہے۔

ويجيئ معنى القطعي قطعی دو معنی میں استعمال ہوتا ہے ایک یہ کہ جس کے اندر احتمال مطلقاً نہ ہو نہ ناشی عن دلیل اور نہ ناشی بلا دلیل دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کے اندر احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو اور یہی معنی ثانی یہاں مراد ہے فلا یجوز تخصیصہ یہ قطعی ہونے پر

تفریع ہے کہ عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز نہیں ۔
مالم یخص بقطعی یعنی جب تک اولاً اس کی تخصیص کسی قطعی دلیل کے ساتھ نہ ہو جائے اگر دلیل قطعی کے ساتھ عام کی تخصیص ایک مرتبہ ہو چکی ہے تو اب یہ ظنی ہو جائیگا پھر اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ ہو سکتی ہے ۔
لان اللفظ متی وضع یہ قطعی ہونے کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ لفظ جب کسی معنی کے لئے وضع کر دیا جائے تو یہ معنی اس کے لئے لازم غیر منفک ہو جاتا ہے جو اسی لفظ کے ساتھ ہمیشہ ثابت ہوتا رہتا ہے عند اطلاق اللفظ اور عموم بھی ایک ایسا معنی ہے کہ لفظ عام اس کیلئے وضع کیا گیا ہے لہذا یہ معنی اس لفظ موضوع کے لئے ہمیشہ لازم رہیگا اور عند اطلاق اللفظ الموضوع ہمیشہ ثابت ہوتا رہے گا ۔ الا ان تدل القرینۃ علی خلافہ الا یہ کہ کوئی قرینہ اور دلیل اس کے خلاف پر قائم ہو جائے تو اس دلیل کی وجہ سے خصوص مراد ہو سکتا ہے ۔ ولو جاز ارادۃ البعض یہ مذہب مخالف کے بطلان پر دلیل ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر ارادۂ بعض مسمیاتِ عام کا از لفظ عام بلا قرینہ جائز ہو تو لارتفع الامان عن اللغۃ والشرع بالکلیۃ یعنی اس صورت میں امان اور اعتماد لغت سے مرتفع اور ختم ہو جائیگا کیونکہ کلام عرب میں جو الفاظ عامہ وارد ہوئے ہیں اگر ان کے اندر احتمال خصوص موجود رہے تو پھر جو کچھ سامعین اس سے معنی عموم سمجھتے ہیں تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ہر عام میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا عمومی معنی مراد نہ ہو بلکہ اس کا کوئی خصوصی اور تخصیصی معنی مراد ہو تو اس صورت میں لغت پر اعتماد ختم ہو جائیگا اور اس صورت میں شریعت سے بھی اعتماد ختم ہو جائیگا کیونکہ اکثر خطابات شرعیہ عمومی ہیں جو خطاب عام کے ساتھ وارد ہیں ۔ اگر ارادۂ بعض بلا قرینہ جائز ہو تو جو احکام عامہ صیغۂ عموم سے سمجھتے ہیں وہ صحیح نہ ہو اور جو شخص مثلاً کہتا ہے کل عبد لی فھو حرٌّ تو اس کے جمیع عبید کے عتق کا حکم صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے بعض مراد ہوں تو یہ تلبیس علی السامع ہے جو کہ یہ باطل ہے اور یہ باطل اسی سے لازم آتا ہے کہ آپ نے عام کو محتمل خصوص قرار دے کر ارادہ بعض کو جائز قرار دیا ہے لہذا یہ باطل ہوگا ۔ باقی رہا احتمال غیر ناشی عن الدلیل تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اس قسم کا احتمال عام کی قطعیت پر مؤثر نہیں ہو سکتا ۔ فاحتمال الخصوص ھھنا تو اس قسم کا احتمال خصوص فی العام ایسے ہے جیسے احتمال المجاز فی الخاص تو اس احتمالِ مجاز سے جیسے خاص کی قطعیت اور

اس کے ثبوتِ مسمیٰ میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ یہ احتمال ناشی بلا دلیل ہے تو اس قسم کے احتمال سے عام کی قطعیت میں بھی کوئی فرق نہیں آئیگا۔

فالتاکید یجعلہ محکما یہ مخالفین کے تمسکات کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ واقفیہ نے جو کہ قائل بالتوقف تھے انھوں نے استدلال میں پیش کیا تھا کہ عام کی تاکید جو کل اور اجمع کیساتھ کی جاتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عام فی حد ذاتہ مستغرق لجمیع الافراد نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا کہ کل کے ساتھ تاکید اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ عام محکم ہوجائے یعنی عام میں احتمال ناشی عن الدلیل تو تھا نہیں البتہ غیر ناشی من الدلیل ہوسکتا تھا تو تاکید کے ساتھ ہر قسم کا احتمال مندفع ہوکر محکم کے درجہ تک پہونچ جائیگا۔ وایضا جوابٌ عما قال الشافعیؒ یعنی امام شافعیؒ کے قول کہ یحتمل التخصیص کا جواب بھی ہے حاصل یہ کہ ہم اس کے مدعی نہیں ہیں کہ عام میں احتمال تخصیص اصلاً نہیں ہے نہ ناشی عن الدلیل نہ غیر ناشی بلکہ ہم اس کے قائل ہیں کہ احتمال تخصیص ناشی عن الدلیل موجود نہیں ہے غیر ناشی عن الدلیل جو قطعیت کے منافی نہیں اس کی نفی کے ہم مدعی نہیں ہیں اسی غیر ناشی عن الدلیل کی نفی کے لئے تاکید بکل اور اجمع کی جاتی ہے تاکہ محکم ہوجائے یہ ایسے سمجھئے جیسے خاص بالاتفاق قطعی ہے لیکن اس کے اندر احتمالِ مجاز ہے تو اس احتمال کو دفع کرنے کے لئے تاکید بلفظ نفس وعین کی جاتی ہے کہا جاتا ہے جاءنی زید نفسہ وعینہ تاکہ احتمال مجاز مندفع ہوجائے جیسے اس تاکید کے ساتھ خاص کی قطعیت میں فرق نہیں آتا اسی طرح کل اور اجمع کی تاکید کے ساتھ عام کی قطعیت میں فرق نہیں آئیگا۔

فان قیل احتمال المجاز الذی الخ خلاصہ سوال یہ ہے کہ عام مساوی للخاص فی القطعیت نہیں ہوسکتا کیونکہ خاص میں صرف احتمال مجاز ہے اور عام میں یہی احتمال مجاز بھی ثابت ہے اور اس کے علاوہ احتمال آخر یعنی احتمال تخصیص بھی ثابت ہے تو خاص میں ایک احتمال ہے اور عام میں دو فیکون الخاص راجحاً تو خاص کو ترجیح علی العام حاصل ہے تو خاص بدرجہ نص ہوا اور عام بمنزلہ ظاہر۔ نص کو ترجیح علی الظاہر حاصل ہے قلنا لما کان العام الخ خلاصہ جواب یہ کہ عام کی وضع چونکہ برائے کل مسمیات ہے تو اس سے بعض کا ارادہ کرنا اور بعض کا نہ کرنا جس کو آپ تخصیص کہہ رہے ہیں یہ بھی تو مجاز ہے تو حاصل یہ ہوا کہ خاص میں ایک احتمال مجاز ہوا اور عام میں دو احتمال مجاز ہوگئے اور کثرۃ احتمالات کا کوئی اعتبار

نہیں ہوتا دیکھئے اذا کان لفظ خاص جب ایک لفظ خاص کے لئے صرف ایک معنی مجازی ہے اور دوسرے لفظ خاص کے لئے دو معنی مجازی ہیں یا اس سے اکثر اور قرینہ مجاز کسی میں موجود نہ ہو تو یہ دونوں لفظ خاص اپنے اپنے معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں مساوی ہیں اول کو ترجیح علی الثانی حاصل نہیں ہوگی بلکہ دونوں برابر درجہ کے قطعی ہوں گے تو اس سے معلوم ہوا کہ مجاز واحد کا احتمال جس کیلئے قرینہ نہ ہو بالکل مساوی فی الدلالت ہے اس کے ساتھ جہاں بلا قرینہ مجازات کثیرہ کے احتمالات ہوں تو ثابت ہوا کہ عام اگرچہ اس کے اندر احتمالات کثیرہ ہوسکتے ہیں یہ مساوی للخاص ہوگا جس کے اندر احتمال واحد ہوسکتا ہے۔

ولا نسلم ان التخصیص شوافع کی جانب سے جو یہ کہا گیا تھا کہ عام میں تخصیص شائع ذائع ہے لہذا یہ مورث شبہ ہوگی یہ اس کا جواب ہے کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تخصیص جو مورث شبہ ہوسکتی ہے وہ عام میں بلا قرینہ شائع ذائع ہے اور تخصیص مورث شبہ وہ ہوتی ہے جو کلام مستقل موصول بالعام کے ساتھ ہو اس قسم کی تخصیص بالکل قلیل اور نادر ہے کیونکہ فان المخصص یعنی مخصص اگر عقل ہے یا اس جیسی چیز مثلاً حس نحو نفی حکم الاستثناء تو یہ بحکم استثنا ہے جیسے استثنا ما بقی میں شبہ پیدا نہیں کرتا یہ بھی ایسے ہوگا کیونکہ عقل جن کے عدم دخول کا موجب ہوگا وہ داخل نہیں ہوں گے اور اس کے ماسوی تحت العام قطعاً داخل رہیں گے وان کان المخصص ھو الکلام مخصص اگر کلام ہے اگر وہ متراخیاً واقع ہے تو وہ ناسخ ہے مخصص نہیں ہے البتہ وہ مخصص جو مورث شبہ ہوسکتا ہے وہ صرف وہی ہے جو کلام مستقل ہو اور ہو موصولاً اور اس قسم کا مخصص بالکل قلیل ہے آپ کا کثیر اور شائع کہنا صحیح نہیں ہے فاذا ثبت ھذا جب یہ ثابت ہوا کہ عام ہمارے نزدیک قطعی ہے اور امام شافعی کے نزدیک قطعی نہیں ہے تو فان تعارض الخاص والعام اگر خاص و عام میں تعارض ہو جائے کہ ایک ثبوت حکم پر دال ہو دوسرا اسی حکم کی نفی پر فان لم یعلم التاریخ یعنی ہمیں ان کی تاریخ وقوع کا علم نہیں ہے کہ ان میں سے کون مقدم فی الوقوع ہے اور کون مؤخر تو ہم انھیں مقارنتہ پر محمول کریں گے اگرچہ نفس الامر میں ان دونوں میں سے کوئی متاخر ضرور ہوگا جو وہ ناسخ للمتقدم ہوگا چونکہ ہمیں تاریخ معلوم نہیں ہے لہذا ان دونوں کو محمول علی المقارنتہ کیا جائیگا تاکہ کسی کی تقدیم وتاخیر سے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے نعند الشافعی امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عام قطعی نہیں ہے لہذا اس خاص کے ساتھ عام کی تخصیص کر لی جائے گی اور تعارض قائم نہیں ہوگا کیونکہ متعارضین میں متساوی فی الدرجہ ہونا شرط

ہے اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ خاص ان کے نزدیک قطعی ہے اور عام ظنی تو اس صورت میں بعد التخصیص یہ عام مخصوص عنہ البعض کے حکم میں رہے گا اور ہمارے نزدیک چونکہ دونوں قطعی ہیں لہذا حکم تعارض ثابت ہوگا فی قدر ما یتناولاہ اسی مقدار میں جس کو دونوں متناول ہیں جیسے والذین یتوفون منکم اور اولات الاحمال اجلھن میں حضرت علیؓ کے نزدیک تعارض ہے تو انھوں نے ان میں صورۃ توفیق ابعد الاجلین کے ساتھ نکالی تھی وان کان العام متاخرا اگر عام متاخر ہوگا تو یہ خاص کو منسوخ کردے گا ہمارے نزدیک اور اگر خاص متاخر ہوگا پھر اگر موصولا اور متصلا واقع ہے تو مخصص ہوگا اب عام مخصوص البعض ہو کر ظنی ہو جائیگا اگر خاص متراخیا واقع ہے تو عام کو اسی مقدار میں جس کو خاص متناول ہے منسوخ کردے گا خاص ناسخ للعام بالکلیہ نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی مقدار میں جس کو خاص متناول ہے تو اس صورت میں عام مخصوص البعض ہو کر باقی میں ظنی نہیں ہوگا بلکہ باقی میں قطعی رہے گا جیسے حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک اولات الاحمال ناسخ تھا والذین یتوفون کے لئے صرف حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں اور والذین یتوفون غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے یہ عام مخصوص البعض نہیں ہوگا جو ما بقی میں ظنی ہو جائے۔

فصل قصر العام علی بعض ما یتناولہ الخ عام کو اس کے متناولہ افراد میں سے بعض پر مقصور و محصور کرنا لا یخلو من ان یکون بغیر مستقل اور غیر مستقل باصطلاح اصول ایسی کلام کو کہا جاتا ہے جو صدر کلام کے ساتھ تعلق رکھتی ہو اور بنفسہ کلام تام اور حامل فائدہ تامہ نہ ہو والمستقل اور مستقل اس کے مقابلہ میں اس کو کہا جاتا ہے جو غیر مستقل جیسا نہ ہو پھر خواہ وہ کلام ہی نہ ہو جیسے عقل اور حس و عادۃ یا کلام ہو کر مستقل ہو اور تام بنفسہ ہو۔ وھو ای غیر المستقل یعنی غیر مستقل کے اندر مصنف نے اربعہ اقسام ذکر فرمائے ہیں استثنا۔ شرط۔ صفۃ۔ غایت بعض نے بدل بعض کا اضافہ کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ بحکم استثنا ہے لہذا الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ان کے علاوہ صلہ اور حال کا بھی اضافہ کیا گیا ہے لیکن یہ بحکم صفۃ ہیں لہذا اکتفاء علی الاربعۃ صحیح ہے۔ فالاستثناء تو استثنا قصر العام علی بعض افرادہ کا موجب ہے اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر مقصور و محصور کردیتی ہے۔ نحو انت طالق ان دخلت الدار اگر ان دخلت الدار کی شرط نہ ہوتی تو عورت

ہر حالت پر مطلقہ ہوجاتی خواہ دخول دار ہوتا یا نہ ہوتا لیکن اس شرط نے طلاق کو دخولِ دار کی تقدیر وحالت پر مقصور ومحصور کردیا ہے۔ والصفة توجب القصر اور صفۃ حکم کو ان افرادِ عام پر مقصور کردے گی جن کے اندر یہ صفۃ پائی جائیگی ۔ نحو في الابل السائمة زكوة تو غیر سائمہ پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی بلکہ صرف سائمہ میں ہوگی والغاية توجب اور غایت حکم کو اس بعض پر مقصود کردے گی جس کے لئے یہ غایت حد بنا دیگئی جیسے ایدیکم الی المرافق میں ہاتھوں کو صرف مرافق تک دھونا واجب ہے اس سے متجاوز حصہ کا دھونا واجب نہیں ہے ۔وعلى ماوراء الغاية اور غایت کبھی حکم کو مقصور کردے گی ماوراء غایت پر یعنی یہ غایت حکم مغیا میں داخل نہیں ہوگی جیسے اتموا الصیام الی اللیل میں کہ لیل حکم صوم سے خارج ہے ضابطہ یہ ہے کہ اگر غایت از جنس مغیا ہو جیسے مرافق از جنس ایدی ہیں تو اس قسم کی غایت داخل فی حکم المغیا ہوگی اگر از خلاف جنس ہے تو پھر داخل نہیں ہے جیسے صوم دن کے وقت ہوتا ہے اور لیل از جنس نہار نہیں ہے لہذا یہ حکم صوم سے خارج ہوگی ۔ او بمستقل یا قصر العام علی البعض مستقل کے ساتھ ہوگی اور اسی کو ہی تخصیص کہا جاتا ہے اور مستقل اسی کو کہتے ہیں جو غیر مستقل کی تعریف میں کہا گیا تھا ایسی کلام جو صدر کلام کے ساتھ متعلق اور تام بنفسہ نہ ہو تو اس صورت میں مستقل اس کو بھی کہا جائیگا۔ جو سرے سے کلام ہی نہیں ہے جیسے عقل وغیرہ یا کلام تو ہے لیکن صدر کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور تام بنفسہ ہے اس لئے کہا وھو ای التخصص امابالکلام او غیرہ وھو ای غیر الکلام اما العقل نحو خالق کل شئی یعلم ضرورۃً ان اللہ مخصوص منہ ای من الشئ المخلوق یعنی عقل خود کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شئی میں جو مخلوق ہے داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تو خالق علی الاطلاق ہے اس کے سوا کوئی خالق نہیں ہے تو پھر یہ مخلوق میں کیسے داخل ہو سکتا ہے ورنہ اپنے آپ کے لئے خود خالق ہو جائے گا اور ایک شئی کا اپنے آپ کیلئے خالق ہونا عقلا محال ہے کیونکہ تقدم الشئی بالوجود علی نفسہ لازم آجائیگا جو کہ باطل ہے ۔ وتخصيص الصبي الخ یعنی خطابات شرعیہ جو کہ عام ہیں ان میں سے صبی اور مجنون کی تخصیص مثلا اقیموا الصلوۃ ۔ اٰتوا الزکوۃ ۔ صوموا رمضان وغیرہا من الخطابات سے صبی اور مجنون کی تخصیص کی جاتی ہے اور ان احکام سے انھیں خارج کیا جاتا ہے من هذا القبيل ای من التخصیص العقلی اما الحس یا وہ غیر کلام جو مخصص ہے وہ حس ہوگی جیسے بلقیس کے متعلق ہے اوتیت

من کل شئی اب اس کل شئی سے متعدد اشیا خارج ہیں جو اس کے پاس نہیں تھیں نہ اس کے پاس رسالت ونبوت تھی نہ اس کے پاس زکوۃ تھی اور دنیا کی تمام اشیاء تو اس کے پاس نہیں تھیں اور اس کی بداہت حس شاہد اور مخصص ہے واما العادۃ یا مخصص غیر کلامی العادۃ ہوگی نحو لا یا کل راساً عادۃً اس سے عصفور وحمام کا راس خارج ہوگا کیونکہ راس کا اطلاق اس راس پر ہوگا جس کو تنور میں داخل کر کے بنایا اور کھایا جاتا ہے عرف اور عادۃ میں اس کا اطلاق راس عصفور اور فاختہ پر نہیں کیا جاتا لہٰذا اس عام سے وہ خارج ہوں گے تو راس سے مراد راس غنم وبقر مراد ہوگا۔

واما کون بعض الافراد یا اس عام کے بعض افراد میں نقص فی صدق المفہوم والمعنی ہے تو وہ لفظ ان افراد کے علاوہ دوسرے افراد پر صادق بالا ولویت ہوگا نحو کل مملوک لی فہو حر تو اس لفظ مملوک میں مکاتب داخل نہیں کیونکہ اس میں مملوکیۃ ناقصہ ہے یداً ازاد ہے اور رقبۃً مملوک ہے حتی کہ مولی اس کے مکاسب کا مالک نہیں بلکہ مکاتب خود آپ اپنے مکاسب کا مالک ہے۔ ویسمی مشککا اور اس کا نام مشکک ہے یعنی لفظ مملوک مشکک ہے کہ اس کا صدق علی الافراد بالتفاوت ہے۔ او زائدا اس کا عطف ناقصا پر ہے یعنی بعض افراد لفظ عام کے مفہوم سے کچھ زیادہ معنی رکھتے ہیں کالفاکہۃ جیسے لفظ فاکھہ یہ عنب پر صادق نہیں آئیگا کیونکہ لفظ فاکھہ تفکہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی تلذذ ہے عند الامام فاکھہ اس کو کہا جائیگا جو صرف تلذذ کی خاطر کھایا جائے اور اس میں غذائیت اور دوائیت نہ ہو تو عنب۔ تمر نخل۔ رمان ان کے اندر تلذذ کے علاوہ غذائیت موجود ہے یعنی روٹی کی بجائے ان پر گزر اوقات ہوسکتا ہے تو ان کے اندر تفکہ سے زیادہ معنی موجود ہے اگر کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لایا کل فاکھۃ اور فاکھہ کے متعلق اس کی کوئی نیت وارادہ نہیں ہے تو تمر نخل اور عنب ورمان کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

ففی غیر المستقل عام اس قصر علی البعض کے بعد باقی افراد پر اس عام کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہوگا یا علی سبیل المجاز اور اس قصر کے بعد عام قطعی رہیگا یا ظنی ہوجائیگا۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ففی غیر المستقل یعنی اس صورت میں کہ جب وہ شئی جو موجب ہے قصر عام کی غیر مستقل ہو تو وھو ای العام حقیقۃ فی البواقی یعنی اس وقت باقی پر عام کا اطلاق علی سبیل الحقیقۃ ہوگا لان الواضع الخ یہ اس اطلاق حقیقی کی دلیل ہے یعنی واضع

نے خود اس لفظ کو جس سے بعض افراد کا استثنا کیا گیا ہے باقی کے لئے ہی وضع کیا ہے لہذا یہ استعمال اللفظ فیما وضع لہ ہوئی تو حقیقت ہے وھو ای العام یعنی یہ عام جس کی قصر علی البعض غیر مستقل کے ساتھ ہوئی یہ باقی میں حجۃ بلا شبہہ ہے یعنی حجۃ قطعیہ ہے ظنی نہیں ہے بشرطیکہ استثنا معلومہ افراد کا ہوا اگر استثناء مجہول ہوا تو پھر حجۃ قطعیہ نہیں ہوگا۔ وفی المستقل اور اس صورت میں کہ جب قاصر یعنی موجب قصر مستقل ہو خواہ کلام ہو یا غیر کلام تو اصطلاحاً اس کو تخصیص کہا جاتا ہے خواہ مخصص کلام ہو یا غیر کلام مجاز تو اس وقت لفظ عام کا اطلاق علی الباقی از قبیل مجاز ہوگا کیونکہ اسم کل کا اطلاق علی البعض کیا گیا ہے من حیث القصر یعنی بایں حیثیت کہ یہ لفظ عام باقی پر مقصور و محصور ہے تو مجاز ہوگا کیونکہ یہ استعمال اللفظ فی بعض المسمیٰ ہے تو اسے بھی مجاز کہا جاتا ہے۔ ومن حیث التناول حقیقۃ ہے یعنی بایں حیثیت کہ باقی افراد کو بالکلیہ و بالعموم متناول ہے تو اس لحاظ سے حقیقت ہے کیونکہ عام کا مفہوم یہی تھا کہ جمیع مسمیات کو متناول ہو اسی طرح یہ بھی جمیع باقی کو شامل ہے۔

وھو حجۃ فیہ شبھۃ یعنی یہ عام جس سے تخصیص بالمستقل کر لی گئی ہے یہ ایک ایسی حجت ہے جس میں شبہہ ہے یعنی یہ حجت ظنیہ ہے قطعیہ نہیں ہے۔ ولم یفرقوا بین کونہ الخ یعنی علماء نے اس میں فرق نہیں کیا کہ عام کا مخصص مستقل کلام ہو یا غیر کلام بلکہ علی الاطلاق قول کر دیا کہ ہر وہ عام جس کی تخصیص مخصص مستقل سے ہو جائے وہ ایسی دلیل بن جاتا ہے جس کے اندر شبہ پیدا ہو جاتا ہے یعنی ظنی ہو جاتا ہے قطعی نہیں رہتا۔

لکن یجب ھناك فرق لیکن اس مقام تخصیص میں فرق کرنا لازم و واجب ہے وہ یہ کہ اگر عام مخصوص بالعقل ہو یعنی مخصص عقل ہو تو اس تخصیص کے باوجود عام قطعی رہیگا ظنی نہیں ہوگا لانہ فی حکم الاستثناء کیونکہ یہ تخصیص عقلی بحکم استثناء ہوتی ہے اور اعتماد عقلی کی بنیاد پر استثنا محذوف ہوتا ہے۔ علی انہ مفروغ عنہ گویا یہ مسئلہ مفروغ عنہا ہے کہ عقلی مخصص کے ساتھ جو افراد خارج ہوتے ہیں وہ بحکم استثناء ہیں اور جب استثنا معلوم ہو تو باقی میں حجۃ قطعیہ رہیگا اللہ تعالیٰ کا قول یایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ اور اس جیسے خطابات شرعیہ عامہ جن سے عقلاً صبی و مجنون مستثنیٰ ہیں یہ حجج قطعیہ ہیں جتنا خطابات وارد بالفرائض ہیں باوجود اس تخصیص عقلی کے قطعیہ ہیں حتی کہ ان کے منکر کو کافر قرار دیا

جائیگا کیونکہ تخصیص بالعقل مورث شبہ نہیں ہوتی عقل جن کی تخصیص کا موجب ہوگا وہ مستثنیٰ ہو جائیں گے باقی بالقطع درج فی الخطاب رہیں گے۔ اگر مخصص غیر کلامی عقل کے علاوہ عادۃ یا حس اور زیادۃ معنی وغیرہ ہو تو پھر کہا جاتا ہے کہ عام قطعی نہیں رہے گا۔ کیونکہ عادات مختلف ہوا کرتی ہیں اور زیادۃ ونقصان کے سمجھنے میں خفا ہوتا ہے اور حس تفاصیل اشیاء پر پوری اطلاع حاصل نہیں کرسکتی الا یہ کہ قدر مخصوص کا علم قطعی ہو جاتے تو عام قطعی رہیگا والا فلا۔ مصنف اس فرق کے ذکر کرنے میں منفرد ہے اور کسی نے ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ فرق ضروری ہے۔ ولنعم ما فرق وللہ درہ۔

واما المخصوص بالکلام یعنی وہ عام جو مخصوص بالکلام ہو اور اس کے لئے مخصص کلام ہے عقل وغیرہ نہیں تو کرخی کے نزدیک وہ حجت اصلاً نہیں ہے خواہ قدر مخصوص معلوم ہو جیسے مستامن جو اللہ تعالیٰ کے قول اقتلوا المشرکین میں سے مخصوص اور خارج ہے اللہ تعالیٰ کے قول ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ کے ساتھ کیونکہ یہ آیت بیان کر رہی ہے کہ مستامن اقتلوا کے حکم میں داخل نہیں ہے او مجہولا یا قدر مخصوص من العام مجہول ہو جیسے ربوا جو اللہ تعالیٰ کے قول احل اللہ البیع سے مخصوص اور خارج ہے ان دونوں صورتوں میں کرخی کے نزدیک عام حجۃ نہیں رہتا۔ لانہ ان کان مجہولا الخ یہ کرخیؒ کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اگر مقدار مخصوص مجہول ہے تو باقی بھی مجہول ہو جائے گا معلوم نہیں ہوگا کہ حکم کے تحت باقی کتنا مقدار داخل ہے لان التخصیص کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے جو یہ بیان کرتی ہے کہ مخصوص تحت العام داخل نہیں جیسے استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثناء جب مجہول ہو تو صدر کلام باقی کے حق میں مجہول ہو جائیگا لہٰذا اس سے حکم ثابت نہیں ہوگا۔ وان کان معلوما اگر قدر مخصوص معلوم ہو فالظاہر ان یکون معللاً تو ظاہر یہ ہے کہ یہ معلل بالتعلیل ہوگا کیونکہ یہ مخصص کلام مستقل ہے اور نصوص میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل بالتعلیل ہوتی ہیں اور حکم منصوص میں کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ ولا یدری کم یخرج اب معلوم نہیں ہوسکے گا کہ اس تعلیل وعلت کے ساتھ کتنا خارج ہوئے ہیں جب خارج شدہ کا علم نہ ہوا تو باقی بھی مجہول ہو جائیگا لہٰذا ایسے عام کے ساتھ حجت قائم نہیں رہ سکتی وعند البعض اور بعض حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ اگر قدر مخصوص معلوم ہے تو عام ان مخصوص مقدار کے

علاوہ باقی میں حجت برقرار رہیگا کما کان جیسے قبل التخصیص اس کا حکم تھا اب بھی بعد التخصیص ویسے رہیگا۔ لانہ کالاستثناء کیونکہ یہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے اس امر میں کہ یہ تبیین کرتا ہے کہ مقدار مخصوص داخل نہیں ہے جب یہ بمنزلہ استثناء کے ہوا فلا یقبل التعلیل تو یہ تعلیل کو قبول نہیں کرسکتا کیونکہ استثناء ایک امر غیر مستقل ہے جو تعلیل کو قبول نہیں کرتا تو اسی طرح تخصیص جو بمنزلہ استثناء کے ہے وہ بھی تعلیل کو قبول نہیں کریگی تو صورت استثناء میں عام حجت فی الباقی رہتا ہے جیسے قبل الاستثناء تھا تو تخصیص میں بھی ایسے ہی ہوگا وان کان مجھولاً اگر قدر مخصوص مجہول ہے تو عام حجت نہیں رہیگا کیونکہ تخصیص بمنزلہ استثناء کے ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے لہذا عام باقی افراد میں حجت برقرار نہیں رہ سکتا۔

وعند البعض یہ عام مذکور کے متعلق تیسرا مذہب ہے خلاصہ یہ کہ اگر قدر مخصوص معلوم ہے تو جیسے پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ماوراء المخصوص میں حجت برقرار رہے گا کما کان وان کان مجھولاً یعنی اگر قدر مخصوص مجہول ہے تو یہ مخصص خود ساقط ہو جائیگا اور اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی بخلاف استثناء کے کیونکہ وہ تو مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ صدر کلام کے متعلقات میں سے ہے تو اس کی جہالت متعدی ہوکر صدر کلام کو مجہول کر دے گی۔

وعندنا تمکن فیہ شبھۃ اور یہ مذہب مختار ہے یعنی ہمارے نزدیک یہ عام جس سے بعض مخصوص کر لیا گیا ہے خواہ مقدار مخصوص معلوم ہو یا مجہول یہ ایک ایسی دلیل ہے جس کے اندر شبہہ متمکن ہو چکا ہے۔ لانہ علم انہ غیر محمول کیونکہ معلوم ہو چکا کہ یہ عام اپنے ظاہر معنی یعنی ارادۂ کل افراد پر محمول نہیں ہے تو اس وقت اس سے بعض افراد علی سبیل المجاز مراد ہوں گے یعنی یہ اس کا معنی مجازی ہوگا مثلاً جب اس عام کے کل افراد یکصد ہوں اور یہ معلوم ہو کہ پورے یکصد افراد تو مراد نہیں ہیں تو سو سے کم جتنا افراد ہیں سب مساوی ہیں اس میں کہ لفظ عام ان تمام میں مجاز ہو سکتا ہے لہذا کوئی عدد معین مراد نہیں ہو سکتا ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی مخصوص مجہول کی صورت میں ترجیح بلا مرجح یقیناً لازم آتی ہے اگر مخصوص معلوم ہو تو پھر بھی مجموع ماوراء مخصوص کو ظنی ترجیح ہو سکتی ہے قطعی تو نہیں ہو سکتی لہذا شبہہ تو متمکن ہو جائیگا۔ ثم ذکر ثمرۃ تمکن الشبھۃ فیہ الخ

اس تمکن شبہہ کا ثمرہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ہمارے نزدیک اس عام کا بعد التخصیص وہی درجہ ہوجائیگا جو عام غیر مخصوص البعض عنہ کا درجہ امام شافعیؒ کے نزدیک تھا یعنی اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ کرنی صحیح ہوجائیگی لکن لایسقط الاحتجاج بہ یعنی باوجود اس شبہہ کے اس عام کے ساتھ حجت پکڑنا اور احتجاج ساقط نہیں ہوگا۔

لان المخصص یشبہ الناسخ چونکہ مخصص اپنے صیغہ کے لحاظ سے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہے کیونکہ یہ مخصص کلام مستانف اور مستقل بالمفہوم اور مفید حکم ہے اگر اس سے متقدماً عام موجود نہ ہوتا تو یہ ایک مستقل حکم کا حامل تھا تو اس لحاظ سے مشابہ بالناسخ ہوا۔

والاستثناء بحکمہ چونکہ اس مخصص کا حکم یہ ہے کہ ماوراء مخصوص میں حکم ثابت کرتا ہے اور مخصوص کے عدم دخول تحت الحکم کو واضح کرتا ہے تو اس لحاظ سے اس کو تشبیہ بالاستثناء ہوئی جیسے استثناء اثبات حکم ماعدا المستثنیٰ میں کرتا ہے اور یہ واضح کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہے تو اس مخصص کو من وجہ مشابہت بالناسخ اور من وجہ مشابہت بالاستثنا ہوئی فان کان مجہولا اگر یہ مخصص مجہول ہے یعنی مجہولہ افراد کو شامل ہے تو مشابہت بالناسخ کی وجہ سے خود ساقط ہوجائیگا کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا اس کی جہالت متعدی الی الحکم العام نہیں ہوسکتی اور مشابہت بالاستثناء کی وجہ جہالت فی العام کا موجب ہے کیونکہ استثناء کی جہالت موجب ہوتی ہے تعدی جہالت الی صدر الکلام کی تو اس لحاظ سے اس عام کے ساتھ حجت ساقط ہوجانی چاہئے تو اس سقوط عام میں شک واقع ہوجائیگا تو اس شک کی بنا پر جو اس کی حجیت ثابتہ تھی ساقط نہیں ہوگی بلکہ وہ موجب عمل ہوگا اگرچہ موجب علم ولیقین نہیں ہوگا جیسے ظنی دلیل واجب العمل ہوتی ہے موجب علم نہیں ہوتی۔ اذ قبل التخصیص چونکہ عام قبل از تخصیص معمول بہ اور قابل عمل تھا فلما خص جب اس کے اندر تخصیص ہوئی تو شک واقع ہوا کہ اس کا معمول بہ ہونا باقی ہے یا کہ اس پر عمل کرنا باطل ہوچکا ہے تو شک کی وجہ سے اس کا معمول بہ ہونا باطل نہیں ہوگا بلکہ واجب العمل رہیگا۔

وان کان المخصص معلوما یعنی اگر مخصص معلوم ہے جو کہ افراد معلومہ کو شامل ہے۔

للشبہہ الاول یصح تعلیلہ تو مخصص معلوم ہونیکی صورت میں شبہ اول کی بنیاد پر اس کی تعلیل صحیح ہے چونکہ مصنفؒ کی اس عبارت سے متبادر یہ تھا کہ مخصص کو چونکہ مشابہت

بالناسخ ہے اس لئے اس کی تعلیل یعنی علت تخصیص کا بالقیاس پیش کرنا صحیح ہے جیسے ناسخ کی تعلیل قیاسی صحیح ہے جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے اور پھر اس سے یہ لازم آتا تھا کہ قیاس کے ساتھ دیگر افراد عام بھی منسوخ کئے جاسکیں حالانکہ یہ بالکل صحیح نہیں ہے۔

فان تعلیل الناسخ علی ھذا الوجه لا یصح ناسخ کی تعلیل اس طرح کرنا کہ اس علت قیاسیہ سے آئندہ بھی نسخ جاری رہے یہ صحیح نہیں تھا اس لئے مصنفؒ نے اپنے قول لا یرید کے ساتھ اس کی مدافعت کرتے ہوئے کہا کہ شبہ اول سے مراد من حیث انہ یشابہ الناسخ مراد نہیں ہے۔ بل یرید بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ بایں حیثیت کہ مخصص معلوم ایک ایسی نص ہے جو مستقل بنفسہ ہے اور مفید حکم ہے اس لئے اس کی تعلیل صحیح ہے۔

کما ھو عندنا جیسے احناف کے نزدیک نص مستقل کی تعلیل صحیح ہوا کرتی ہے ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک مخصص معلوم کی بحیثیت نص مستقل ہونے کے تعلیل صحیح ہے خلافاً للجبائی جبائی معتزلی کا اس میں خلاف ہے کہ وہ اس کی تعلیل صحیح قرار نہیں دیتا۔ فاذا صح تعلیله جب اس مخصص کی تعلیل عندنا و عند اکثر العلماء صحیح ہوئی تو معلوم نہیں ہوگا کہ اس تعلیل یعنی قیاس کے ساتھ کتنا خارج ہیں اور کتنا تحت العام باقی ہیں تو اس لحاظ سے فیما بقی تحت العام جہالت واقع ہوجائیگی اور شبہ ثانی یعنی شبہ استثناء کی بنا پر اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے۔

کما ھو عند البعض ای عند الجبائی وہ کہتا ہے کہ مخصص درحقیقت نص مستقل نہیں ہے بلکہ وہ بمنزلہ وصف کے ہے جو صدر کلام کے ساتھ قائم ہے جو اس پر دال ہے کہ یہ افراد صدر کلام کے حکم میں داخل نہیں ہیں تو یہ جب یہ عدم دخول پر دال ہوا تو والعدم لا یعلل کما ھو فی الاستثناء فدخل الشك فی سقوط العام کیونکہ شبہ اول کی بنا پر اس میں جہالت ہے لہذا عام کو ساقط ہوجانا چاہئے اور شبہ ثانی کی بنا پر سقوط نہیں ہونا چاہئے۔ مصنفؒ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ شبہ ثانی یعنی شبہ استثناء بایں حیثیت قائم ہے کہ مخصص بیان کرتا ہے کہ مخصوص افراد حکم عام میں داخل نہیں ہیں تو اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے جیسے کہ جبائیؒ کا مذہب ہے کہ جس طرح تعلیل مستثنیٰ صحیح نہیں ہوا کرتی اسی مخصص کی بھی صحیح نہیں ہے۔

واخراج البعض یعنی بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل صحیح ہے تو مخصوص افراد کے علاوہ باقی کا اخراج بھی ہو سکتا ہے لہذا ما بقی تحت العام مجہول ہوا لہذا عام حجت نہ رہے لیکن بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے تو عام کو حجت رہنا چاہیے چونکہ وہ قبل از تخصیص حجۃ تھا تو اب ان شبہین مذکورین کی بنا پر اس کے بطلان میں شک واقع ہوا لہذا شک کی بنا پر باطل نہیں ہوگا بلکہ اس کی حجیت باقی رہے گی ھذا ما قالوا۔ ویرد علیہ انہ لما کان الخ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے چونکہ تمہارے نزدیک اور اکثر علمائے کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح ہے لہذا تمہارے نزدیک اس عام کی حجیت باطل ہونی چاہیئے تمہارے لئے تمہارا زعم معتبر ہے زعم جبائی کے ساتھ جو تعلیل کو صحیح نہیں کہتا تمہارا تمسک صحیح نہیں ہے۔

فلدفع ھذہ الشبھۃ قال علاان الخ تو اس شبہ کو دفع کرتے ہوئے کہا کہ احتمال تعلیل اس عام کو حجت ہونے سے خارج نہیں کرتا کیونکہ قیاس یعنی تعلیل قیاسی جن کی تخصیص کا اقتضاء کرے گی وہ خارج کر لئے جائیں گے اور جن کے لئے وہ مقتضی نہیں ہوگی وہ باقی رہیں گے۔ فان العام الخ کیونکہ اگر عام ایسا ہے کہ اس کے اندر علۃ تخصیص مدرک بالقیاس نہیں ہے تو وہ معلل نہیں ہو سکتا اور اس کی تعلیل پیش نہیں کی جا سکتی لہذا عام باقی میں حجت برقرار اور ان کی تخصیص از حکم عام صحیح نہیں ہوگی وان عرفت فیہ علۃ اگر قیاس کے ساتھ اس تخصیص کی علۃ معلوم ہو چکی ہے تو پھر وہ ہر فرد جس کے اندر یہ علت موجود ہوگی تو قیاساً اس کی تخصیص کر لی جائیگی اور جن میں یہ علۃ موجود نہیں ہوگی تو ان کی تخصیص نہیں کی جا سکتی۔ فلا یبطل العام تو احتمال تعلیل کی بنا پر اس عام کی حجیت باطل نہیں ہوگی لہذا اس کی حجیت برقرار رہیگی۔ فظھر ھھنا الفرق تو اس سے تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق ظاہر ہوا کہ تخصیص میں تعلیل مخصص قیاس کے ساتھ صحیح ہے اور وہ مخصص جسے ناسخ کہا جاتا ہے جو بعض افراد عام کو منسوخ کرتا ہے اس کے اندر تعلیل قیاسی صحیح نہیں ہے لیثبت النسخ یہ تعلیل صحیح ہوتی تو بعض دوسرے افراد کا نسخ قیاس سے لازم آتا جب تعلیل صحیح نہیں ہے تو اب یہ لازم پیش نہیں آئے گا صورتہ ان یرد نص الخ صورۃ نسخ یوں ہو سکتی ہے کہ ایک نص خاص وارد ہو جس کا حکم نص عام کے حکم کا مخالف ہو اور اس خاص کا ورود متراخی عن ورود العام ہو یعنی خاص بعد العام متراخیاً وارد ہو تو ایسے خاص کو ناسخ للعام قرار دیا جاتا

ہے لامخصصا مخصص قرار نہیں دیا جاتا فان العام الذی نسخ بعض ماتناولہ پس وہ عام جس کے
بعض افراد خاص کے ساتھ منسوخ ہو چکے ہیں لاینسخ بالقیاس یعنی تعلیل قیاسی کے ساتھ
دیگر افراد میں آئندہ اس کا نسخ نہیں ہوسکتا کیونکہ قیاس ناسخ نص نہیں ہوسکتا اذھو
لایعارضہ کیونکہ قیاس نص کے ساتھ معارضہ نہیں کرسکتا کیونکہ قیاس کا درجہ نص سے
کم ہے اور کم درجہ معارض للقوی نہیں ہوسکتا لکن یخصصہ لیکن قیاس تخصیص کرسکتا ہے
ولایلزم بہ المعارضۃ کیونکہ تخصیص میں معارضہ بین النص والقیاس لازم نہیں آتا اصل و
ضابطہ یہ ہے کہ نسخ بطریق معارضہ ہوتا ہے یعنی ناسخ اور منسوخ کے درمیان معارضہ قائم
ہوتا ہے تو اس معارضہ کی بنا پر ناسخ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کے اندر حکم عام کو
منسوخ کردیتا ہے جیسے والذین یتوفون منکم الایہ ہر متوفی عنہا خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ
عدت اربعہ اشھر و عشر لازم کرتی ہے اور واولات الاحمال اجلھن الایت یہ حاملہ کی عدت
وضع حمل کو قرار دیتی ہے تو یہ دونوں آیات حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں معارض ہیں
جیسے کہ ابن مسعودؓ کی رائے تھی تو یہ آیت والذین یتوفون منکم کو بحق حاملہ منسوخ کردیگی
اور متعارضین کے مابین مساویانہ قوت شرط ہے اور قیاس چونکہ نص سے کم درجہ ہے
لہذا یہ ناسخ نہیں ہوسکتا لہذا ناسخ تعلیل قیاسی نہیں ہوسکتی بخلاف تخصیص کے کہ اس
کے اندر صورت معارضہ قائم نہیں ہوتی بلکہ اس کے اندر صورۃ تبیین ہوتی ہے جب
عام میں کسی مخصص مستقل کے ساتھ بیان ہوجاتا ہے کہ فلاں فلاں افراد مخصوص ہیں تو جو
علۃ قیاسیہ اس مخصص سے مستنبط ہوگی وہ اس مقدار کی تخصیص کرسکتی ہے جہاں تک
اس علۃ مستنبطہ کی رسائی ہوگی اور بیان کرے گی کہ یہ افراد بھی داخل تحت الحکم نہیں ہیں
لیکن یہ شرط ہے کہ عام پہلے کسی کلام مخصص کے ساتھ تخصیص شدہ ہوجائے۔

وھھنا مسائل من الفروع اس مقام پر کچھ مسائل ہیں جو ماذکرنا کے ساتھ متناسب
ہیں یعنی جو ہم نے استثناء اور نسخ و تخصیص کے جو احکام ذکر کئے ہیں ان کے ساتھ مناسبت
رکھتے ہیں فنظیر الاستثناء استثناء کی نظیر میں دو مسئلے پیش کئے جیسے استثنا مستثنی
کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے روکتا ہے اسی طرح ہے یہ مسئلہ اذ باع الحر والعبد
بثمن یعنی حر اور عبد کو لاکر ایک ہی عقد میں ثمن واحد کے ساتھ فروخت کرتا کہتا ہے بعت
ہذین عندک بالف تو حر داخل تحت الایجاب نہیں ہوگا کیونکہ ایک شئی تحت عقد البیع ا

وقت داخل ہو سکتی ہے جب اس کے اندر صفۃ مالیۃ موجود ہو اور وہ قابل قیمت ہو اور یہ امر حر میں موجود نہیں ہے اور اسی طرح ہو گا جب خل اور خمر دونوں کو فی عقد واحد بثمن واحد فروخت کرے۔ اوباع عبدین الاستثناء الخ یہ دوسرا مسئلہ ہے یعنی جب دو عبدین کو فی عقد واحد بالالف فروخت کرتا ہے اور ایک عبد کو مستثنیٰ کرتا ہے الا ہذا کے ساتھ بحصتہ من الالف یعنی ہزار روپے کو پہلی صورت میں عبد کی قیمت اور حر اگر غلام ہوتا تو جو اس کی قیمت ہوتی اس پر ہزار کو تقسیم کیا جائیگا یبطل البیع تو یہ بیع دونوں صورتوں میں باطل ہو جائیگی لان احدہما ان دونوں عقدوں میں ان دو مبیعین میں سے ایک داخل فی البیع نہیں ہے فصار البیع بالحصۃ یہ بیع بالحصۃ ابتدائً ہوئی یعنی شروع ہی سے یہ بیع بالحصہ ہو گی کہ ثمن جو ایک ہزار ہے ان دونوں مبیعین کی قیمت کے حساب سے تقسیم کرنا پڑے گا ولان مالیس بمبیع یہ دوسری وجہ فساد ہے وہ یہ کہ جو مبیع نہیں ہے اس کا قبول کرنا شرط ہو جائیگا لقبول المبیع کیونکہ عقد تو واحد ہے جو مرۃ قبول کیا جائیگا تو یہ شرط فاسد ہے لہذا بیع فاسد ہو جائیگی۔

ففی المسئلۃ الاولی یعنی جس میں حُر کو ملا کر فروخت کیا وہ حقیقی استثناء تو نہیں ہے البتہ متناسب بالاستثناء ہے کیونکہ جیسے استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے روکتا ہے اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہے کہ حُر داخل تحت الایجاب نہیں ہوگا باوجود اس کے کہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو گویا کہ یہ مستثنیٰ ہوا۔

وفی المسئلہ الثانیۃ اور مسئلہ ثانیہ میں یعنی اس صورت میں جب عبدین کو فروخت کیا اور الا ہذا کے ساتھ ایک کا استثنا کیا تو یہاں حقیقتِ استثناء موجود ہے جب ان دونوں عقود میں ایک فرد داخل فی البیع نہ ہوا تو دوسرے میں بھی بیع صحیح نہیں ہوگی۔ اس کے دو وجوہ ہیں۔ احدہما ان یصیر البیع ایک تو یہ کہ اگر دوسرے میں بیع کو صحیح کہا جائے تو یہ بیع بحصۃ من الثمن ابتداءً ہو جائیگی جو کہ باطل ہے کیونکہ جہالت ثمن فی وقت البیع لازم آئیگی بیع بالحصہ ابتدائً باطل ہے اگرچہ بقائً صحیح ہے کما یأتی فی المسئلۃ التی ھی نظیر النسخ والثانی اور دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ اس دوسرے عبد میں بیع ایسی شرط کے ساتھ ہو رہی ہے جو کہ مقتضیٰ عقد کے مخالف ہے کیونکہ مالیس بمبیع یعنی جو درحقیقت مبیع نہیں ہے پہلی صورت میں حر اور دوسری صورت میں وہ عبد جس کو مستثنیٰ کیا ہے قبول مبیع کے لئے شرط ہو جائیگا اس لئے یہ بیع فاسد ہے۔ ونظیر النسخ ما اذا باع الخ اور نسخ کی نظیر

یہ ہے کہ جب ایک شخص دو غلاموں کو ہزار کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے اور ایک غلام قبل از تسلیم بائع کے ہاں مر جاتا ہے تو دوسرے میں جو زندہ باقی ہے اس میں عقد بیع بالحصہ باقی رہیگا۔ فھذہ المسئلۃ تناسب النسخ یہ مسئلہ مناسب ہے نسخ کے ساتھ کیونکہ نسخ کا معنی ہوتا ہے ایک حکم کو ثابت ہو جانے کے بعد تبدیل کر دینا چونکہ وہ عبد جو قبل از تسلیم مر چکا ہے وہ بیع کے تحت داخل ہو چکا تھا اور حکم بیع اس پر ثابت ہو گیا تھا لیکن جب بدست بائع قبل از تسلیم مر گیا تو اسی میں بیع فسخ ہو جائیگی تو گویا حکم بعد از ثبوت تبدیل ہو گیا لہٰذا دوسرے عبد میں جو زندہ ہے بیع فاسد نہیں ہوگی اگرچہ یہ بھی بیع بالحصۃ تو ہے لیکن ابتداءً نہیں ہے بلکہ بقاءً اور یہ مفسد للعقد نہیں ہے اگرچہ جہالۃ ثمن یہاں بھی ہے لیکن یہ طاری ہے جو بعد صحۃ العقد پیش آئی ہے اس کے ساتھ بیع فاسد نہیں ہوگی جیسے نسخ کے بعد باقی میں حکم برقرار رہتا تھا۔ ونظیر التخصیص تخصیص کی نظیر یہ مسئلہ ہے اذا باع عبدین بالف علی انہ بالخیار فی احدھما یعنی دو غلام بعقدِ واحد ایک ہزار میں فروخت کرتا ہے لیکن ایک غلام میں بائع یا مشتری تین دن تک خیار شرط کرتا ہے تو یہ بیع صحیح ہوگی بشرطیکہ محل خیار معلوم اور متعین ہو اور اس کے ثمن بھی معلوم ہوں۔ لان المبیع بالخیار کیونکہ مبیع بالخیار ایجاب بیع میں تو داخل ہے جو کہ سبب ہے لا الحکم اور حکم میں یعنی ملک میں داخل نہیں ہے یعنی یہ غلام ملک مشتری میں داخل نہیں فصار فی السبب کالنسخ وفی الحکم کالاستثناء یعنی سبب میں تو بمنزلہ نسخ کے ہوا جیسے نسخ ایک کلام مستقل اور مقترن ہو کر نسخ فی الافراد کرتی تھی یہ ایسے ہے وفی الحکم کالاستثناء اور حکم میں یعنی ملک میں بمنزلہ استثناء کے ہے جیسے استثناء صدر کلام کے حکم سے مستثنیٰ کو خارج کر لیتا ہے اور اس کے عدم دخول کو واضح کرتا ہے یہ خیار بھی ایسے ہے کہ واضح کر رہا ہے کہ یہ محل خیار داخل فی الحکم نہیں ہے فاذا جھل احدھما جب محل خیار اور ثمن میں سے کوئی ایک شئی مجہول ہو تو یہ بیع صحیح نہیں ہوگی۔ لشبہ الاستثناء یعنی شبہ استثناء کی وجہ سے کہ جب استثناء مجہول ہو تو کلام کو باطل کر دیتا ہے ایسے یہاں بھی ہوگا کہ ایجاب ختم ہو جائیگا بیع صحیح نہیں ہوگی واذا علم کل واحد منھما جب محل خیار اور اس کے ثمن دونوں معلوم ہوں تو یہ بیع صحیح ہو جائیگی لشبہ النسخ جیسے نسخ کے ساتھ معلومہ افراد میں حکم منسوخ ہو جاتا تھا اور باقی میں حکم باقی رہتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا ولم یعتبر ھھنا شبہ الاستثناء یعنی شبہ استثناء کو یہاں اعتبار نہیں کیا

گیا یوں کہا جاتا کہ جب محل خیار مستثنی از بیع ہوا تو قبول الایجاب فی غیر المبیع شرط فاسد ہے چونکہ عقد واحد ہے اس لئے مشتری تو اسی صورت میں بقبول واحد قبول کرے گا تو غیر مبیع کی قبولیت شرط کرنا یہ مفسد للعقد ہے۔ تو اس شبہ کو اس مقام پر بمقابلہ نسخ غیر معتبر قرار دیا گیا ہے۔ بخلاف الحر والعبد بخلاف اس صورت کے جہاں حر اور عبد کو ملا کر فروخت کیا تھا وہاں اگرچہ ہر ایک کا حصہ ثمن بیان بھی کر دیا جائے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہے وہاں تو وہ حر ایجاب کے تحت بھی داخل نہیں ہو سکتا تو وہ پوری نظیر استثناء ہے لہذا وہاں جائز نہیں ہوگی بیع کسی میں بھی۔ وبیان مناسبتها بالتخصیص وہ یوں کہ جیسے تخصیص باعتبار صیغہ کے مشابہ بالنسخ ہوتی ہے اور حکم کے اعتبار سے مشابہ بالاستثناء ہوتی ہے اسی طرح سے یہ مسئلہ مذکورہ کیونکہ عبد جس میں خیار ہے داخل فی الایجاب ہے اور داخل فی الحکم نہیں ہے فمن حیث انہ پس بایں حیثیت کہ داخل فی الایجاب ہے تو اس عبد کا خیار شرط کے ساتھ واپس کرنا سابقہ عقد کو تبدیل کرنا ہے فیکون کالنسخ جیسے وہ حکم عام کو تبدیل کرتا ہے۔

ومن حیث انہ غیر داخل فی الحکم اور بایں حیثیت کہ محل خیار داخل فی الحکم نہیں تھا تو اس کا بخیار شرط رد کرنا یہ بیان ہوگا اس کا کہ یہ داخل نہیں تھا تو اس لحاظ سے یکون کالاستثناء جیسے استثناء مستثنی کے عدم دخول کا بیان کرتا ہے۔ واذا کان لہ شبہان جب اس مسئلہ کو دونوں شبہ ہوئے تو یہ بمنزلہ تخصیص کے ہوگا جس کو شبہ بالنسخ اور شبہ بالاستثناء ہوتا ہے فرعایۃ الشبہین دونوں شبہ کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور اس کے ثمن یہ دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی والا فلا۔

وھذہ المسئلۃ علی اربعۃ اوجہ احدھا ان میں ایک یہ ہے کہ محل خیار اور ثمن اس کے دونوں معلوم ہیں کما اذا باع ھذا جیسے ہذا کو اور ذاک کو یعنی ان دونوں غلاموں کو بیچتا ہے بالفین ھذا کو بالف اور ذاک کو بھی بالف۔ صفقۃ واحدۃ ایک ہی عقد اور ایک ہی ایجاب کے ساتھ علی انہ ای البائع او المشتری بالخیار فی ذاک یعنی بائع یا مشتری کو ذاک میں خیار ہے ہذا میں نہیں ہے (ہذا۔ ذاک اگرچہ اسم اشارہ ہیں لیکن آسانی کی خاطر ہم ان دونوں لفظوں کو ان دو غلاموں کے نام فرض کر کے تحریر کر رہے ہیں الگ نام فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے) والثانی یہ دوسری صورت ہے کہ محل خیار معلوم ہے یعنی ذاک

میں خیار ہے لیکن ثمن معلوم نہیں کہ کتنا کس کا ہے اور کتنا کس کا۔ والثالث تیسری صورت ہے یہ دوسری کا عکس ہے یعنی محل خیار معلوم نہیں لیکن ثمن معلوم ہے کہ ہذا بھی ایک ہزار اور ذاک بھی ایک ہزار میں اور یہ معلوم نہیں کہ خیار ذاک میں ہے یا ہذا میں والرابع یہ چوتھی صورت ہے کہ نہ محل خیار معلوم نہ ثمن مثلاً باعھما بالفین علی انہ بالخیار فی احدھما۔ فلو راعینا کونہ داخلاً یعنی اگر ہم اس کا لحاظ کریں کہ کونہ ای محل الخیار داخلاً فی الایجاب یعنی یہ کہ محل خیار داخل فی الایجاب ہے اور شبہ نسخ کی رعایت ہے تو صُور اربع میں بیع صحیح ہوگی۔ غایۃ مافی الباب یعنی زیادہ سے زیادہ یہی خرابی لازم آئیگی کہ بیع بالحصہ ہو جائیگی لیکن یہ بیع بالحصہ ابتداءً نہیں بلکہ بقاءً ہے کیونکہ دونوں غلام ایجاب میں داخل ہو چکے ہیں اور مبیع بیع واحد ہیں لہذا ابتداء میں تو بیع بالحصہ نہ ہوئی البتہ جب ایک میں خیار شرط سے رد ہوا تو بقاءً بیع بالحصہ ہو جائیگی اس کے ساتھ بیع فاسد نہیں ہوتی۔ ولو راعینا کونہ غیر داخل فی الحکم اگر ہم اس کا لحاظ کریں کہ یہ محل خیار حکم بیع میں داخل نہیں ہے تو چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

اما اذا کان کل واحد الخ یہ وجوہ فساد کی تفصیل ہے یعنی اس صورت میں جس میں محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہیں تو اس کی وجہ فساد یہ ہے کہ جب محل خیار داخل فی الحکم نہ ہوا تو گویا یہ مبیع نہ ہوا تو قبول مبیع کے لئے قبول غیر المبیع شرط ہوا چونکہ ایجاب واحد ہے تنہا ایک کو تو مشتری قبول نہیں کر سکتا قبول تو دونوں کو کرے گا تو جب قبول غیر مبیع شرط ہوا قبولِ مبیع کے لئے تو یہ شرط فاسد ہے۔ واما اذا کان اور اس صورت میں جہاں محل خیار اور ثمن دونوں میں ایک مجہول ہو جیسے دوسری صورت میں صرف ثمن مجہول تھا اور تیسری صورت میں صرف محل خیار مجہول تھا فلھذہ العلۃ تو دوسری صورت میں شرط فاسد یعنی قبول غیر المبیع اور جہالت ثمن دونوں موجود ہیں اوالمبیع مبیع مجہول یہ تیسری صورت میں اور اس میں شرط فاسد بھی موجود ہے اوکلیھما اور رابعہ میں ثمن اور مبیع دونوں مجہول ہیں اور وہ شرط فاسد بھی ساتھ ہے کیونکہ مبیع تو ایک ہے قبول مبیع کے لئے قبول غیر مبیع کی شرط تمام میں موجود ہے تو اس مشترکہ علۃ فساد کے علاوہ ثانیہ میں جہالۃ ثمن ثالثہ میں جہالت مبیع رابعہ میں دونوں کی جہالۃ موجود ہے فاذا علم ان جھۃ

الشبہ بالنسخ الخ تو شبہ بالنسخ کی وجہ سے بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہونی چاہئے کیوں کہ ناسخ کے بعد مابقی میں حکم صحیح رہتا ہے وشبہ الاستثناء یوجب الفساد فی الجمیع کیونکہ شرط فاسد موجود ہے۔

فراعینا الشبہین تو ہم نے دونوں شبہوں کا اعتبار کیا تو جب محل خیار یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں تو شبہ استثناء کی وجہ سے بیع کو فاسد قرار دیا گیا اور جب محل خیار اور ثمن ہر ایک معلوم ہے تو اس صورت میں شبہ ناسخ کا اعتبار کر کے بیع کو صحیح قرار دیا اور اس صورت میں شبہ استثناء کا اعتبار نہیں کیا گیا کہ شرط فاسد کا اعتبار کر کے یعنی مالیس بمبیع کا قبول شرط برائے قبول مبیع کی وجہ سے فاسد کہا جاتا یوں نہیں کیا گیا کیونکہ محل خیار اور ثمن کی معلومیت جانب صحت کو ترجیح دیتی ہے بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بخلاف اس صورت کے جب حر اور عبد کو ایک ہزار کے ساتھ فی صفقۃ واحدۃ فروخت کرتا ہے اور ہر ایک کا ثمن بھی الگ الگ بیان کر دیتا ہے تو اس میں بیع فاسد ہو جائیگی عبد میں بھی عند ابی حنیفہ لان الحر کیونکہ حر بیع میں داخل ہی نہیں ہو سکتا لہذا یہ صرف مشابہ بالاستثناء ہوگا مشابہ بالنسخ نہیں ہوگا تو مالیس بمبیع کی قبولیت شرط ہوگی لقبول المبیع اور یہ شرط فاسد ہے لہذا بیع فاسد ہوگی۔

فصل فی الفاظہ ای الفاظ العموم وھی اما عام الخ یعنی یہ الفاظ یا تو بلحاظ صیغہ اور بلحاظ معنی ان دونوں حیثیت سے عام ہوگا جیسے الرجال یعنی جمع معرف باللام اور جو معرف باللام نہیں ہوگی وہ جمع منکر ہے واما عام بمعناہ یا تو صرف بلحاظ معنی کے عام ہوگا اور بلحاظ صیغہ عام نہیں ہوگا وھذا اور یہ جو صرف بحسب المعنی عام ہے یا تو مجموع کو شامل ہوگا اور ہر ایک ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکے گا۔ کالرھط والقوم کہ ان لفظ کا اطلاق فرد منفرد پر نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا اطلاق جماعت پر ہوگا۔ وھو فی معنی الجمع یعنی اس قسم کے الفاظ بھی جمع کے معنی اور حکم میں ہیں اگرچہ لفظاً او صیغۃً جمع نہیں ہیں۔ او کل واحد یا وہ عام بالمعنی ہر ایک ایک کو شامل ہوگا علی سبیل الشمول یعنی یہ ایک ایک جتنا ہوں تمام کو شامل ہو جائیگا۔ نحو من یاتینی فلہ درھم یہ ہر آنے والے کو شامل ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا دو اور دو سے زائد سب کو شامل ہوگا جتنا افراد آئیں گے سب ایک ایک درھم کے مستحق ہوں گے خواہ مجتمعا ہوں یا متعاقبا اگر صرف ایک فرد آئے تو بھی مستحق ہوگا۔ او علی سبیل البدل

یعنی ہر ایک ایک کو بدلاً شامل ہوگا شمولاً نہیں نحو من یاتینی اوّلاً فله درهم اس میں اولاً کی قید اس لحاظ سے اس کا صدق ہر ایک پر ہو سکتا ہے خواہ وہ زید ہو یا عمر اور بکر وغیرھم کسی کی تخصیص نہیں ہے البتہ نفس الامر کے لحاظ یہ ایک ہوگا جو سب سے اولاً آئیگا وہ مستحق درھم ہوگا اس کے بعد آنیوالا مستحق نہیں ہوگا اگرچہ اس کا اوّل ہونا ممکن تو تھا لیکن ہوا نہیں ہے۔ اول ہونا ممکن تو تھا لیکن ہوا نہیں ہے اگر اس صورت میں آنیوالوں کی ایک جماعت مجتمعا اور معاً آجائے تو کوئی ایک مستحق نہیں ہوگا اور اگر متعاقبا آئے تو سب سے پہلے آنیوالا فرد مستحق ہوگا باقی مستحق نہیں ہونگے۔

فالجمع وما فی معناه یطلق علی الثلثة فصاعداً پس جمع جیسے الرجال اور النسا اور وہ جو جمع کے معنی میں ہے یعنی وہ عام جو متناول للمجموع تھا جیسے الرہط اور القوم ان کا اطلاق تین اور تین سے اوپر الی مالانہایت پر ہوتا ہے یہی مذہب ہے اکثر صحابہ اور فقہا اور ائمہ لغت کا۔ فقوله یطلق علی الثلثة الخ یعنی جمع اور القوم والرہط کا اطلاق تین اور تین سے زائد الی مالانہایت ہر عدد معین پر صحیح ہے۔ فاذا اطلق علی عدد معین تو جب اس کا اطلاق کسی عدد معین پر کیا جائے تو اس کے جمیع افراد کو شامل ہوگا مثلاً ایک شخص کے کل عَبِید تین ہیں اور کہتا ہے عَبِیدی احرار تو اس کے تینوں غلام ازاد ہو جائیں گے اور دوسرے آدمی کے دس غلام ہیں اور وہ بھی عَبِیدی احرار بولتا ہے تو اس کے دس کے دس غلام ازاد ہو جائیں گے کیونکہ جس عدد کے لحاظ سے اس کا اطلاق ہوگا اس کے جمیع احاد کو شامل ہو جائیگا کیونکہ عام کی تعریف میں شمول لجمیع الافراد ماخوذ ہے ولیس المراد یعنی ہمارے اس قول سے یہ مراد نہیں ہے کہ یہ لفظ تین کا احتمال رکھتا ہے اور تین سے زائد کا بھی کیونکہ یہ مفہوم تو مخالف عموم ہے مثلاً اسی صورۃ مذکورہ میں جب اس کے دس غلام تھے تو یوں کہا جائے کہ اس لفظ عبید میں جیسے تین کا احتمال ہے ایسے چار کا اور پانچ وچھ وغیرہ کا بھی احتمال ہے تو یہ ابہام ہوا عموم نہ ہوا کیونکہ یہ عموم کے منافی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ قائل کے تین یا تین سے زائد جتنا غلام ہوں یہ لفظ عبید ان تمام کو شامل ہو جائیگا البتہ یہ لفظ جمع دو اور ایک کو شامل نہیں ہوگا لان اقل الجمع ثلثة چونکہ جمع کے کم سے کم افراد تین ہیں اس لئے تین سے کم پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر ہوگا اگر ایک شخص حلف اٹھاتا ہے لا اتزوج

نسائ تو یہ شخص ایک یا دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے تو حانث نہیں ہوگا تین یا چار سے نکاح کرتا ہے تو حانث ہو جائیگا۔

وعند البعض اثنان بعض حضرات کے نزدیک جمع کے افراد کم سے کم دو ہیں لقولہ تعالیٰ فان کان لہ اخوۃ جو لوگ اس کے قائل تھے کہ جمع کا اطلاق کم سے کم دو افراد پر صحیح ہے یہ ان کے دلائل ہیں پہلی فان کان لہ اخوۃ یعنی میت کے لئے اگر اخوۃ ہوں تو میت کی والدہ کو ثلث میراث سے محجوب کر کے سدس تک پہونچا دیں گے میت کے بھائی خواہ دو ہوں یا تین یا اس سے زائد تو والدۂ میت کو ثُلث سے سدس تک لے جانے میں برابر ہیں البتہ ایک بھائی کے ہونے میں وہ ثلث کی مستحق رہیگی تو لفظ اخوۃ جمع ہے دو پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے۔ وقولہ فقد صغت قلوبکما یہ ان کی دوسری دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اس آیت میں لفظ قلوب جمع ہے لیکن مراد دو قلب ہیں اس سے زائد نہیں ہیں کیونکہ لفظ کما جو مضاف الیہ ہے یہ تثنیہ ہے تو دو شخصوں کے دل بھی دو ہو سکتے ہیں زیادہ نہیں ہو سکتے کیونکہ ما جعل اللہ لرجل من قلبین فی جوفہ تو ایک شخص کا دل ایک ہی ہو سکتا ہے تو دو انسانوں کے دو دل ہوں گے۔ کما ضمیر خطاب سے ام المؤمنین عائشہ اور حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما مراد ہیں۔ وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعۃ یہ ان کی تیسری دلیل ہے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دو اور دو سے زیادہ جماعت ہے اس قسم کا قول اگر کسی لغوی سے صادر ہو تو حجت ہو جاتا ہے اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے تو بطریق اولیٰ حجت ہوگا۔

ولنا اجماع اهل اللغۃ یہ دلیل جمہور ہے جو اس کے قائل ہیں کہ جمع کا اطلاق ثلثہ فصاعدا پر ہوتا ہے تو کہا ہمارے لئے دلیل اہل لغۃ کا اجماع ہے کہ انھوں نے واحد اور تثنیہ اور جمع کے لئے الگ الگ مختلف صیغے مقرر کئے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق حقیقی دو پر نہیں ہو سکتا کیونکہ دو کے لئے صیغہ تثنیہ کا مقرر کیا گیا ہے ولا نزاع فی الارث یہ ان مخالفین کے دلائل کا جواب ہے یہ ان کی دلیل فان کان لہ اخوۃ کا جواب ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ آیت میراث کے متعلق ہے اس میں کوئی نزاع و اختلاف نہیں ہے کہ میراث اور وصیت میں جمع کی اقل مقدار دو ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ استدلال صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ کلام ماوراء المیراث والوصیۃ میں ہے۔ وقولہ تعالیٰ فقد صغت قلوبکما تو یہاں

قلوب کا اطلاق قلبین پر مجاز ہے جیسے جمع کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے علی سبیل المجاز جیسے اذ قال لھم الناس میں تھا تو نزاع اطلاق حقیقی میں ہے نہ کہ مجازی میں والحدیث محمول الخ یہ ان کی تیسری دلیل الاثنان فما فوقھما جماعۃ کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ کہ حدیث مواریث کے متعلق ہے اور میراث میں بالاتفاق جمع کی اقل مقدار دو سے شروع ہوتی ہے۔

اوعلی سنیۃ تقدم الامام یا یہ حدیث امام کے متعلق ہے کہ جب مقتدی دو ہوں تو امام کو مقتدیوں سے آگے بڑھ کر کھڑا ہونا چاہیئے جیسے دو سے زائد مقتدیوں میں ہوتا ہے بخلاف اس کے مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے جنب یمین پر کھڑا ہوگا نہ کہ امام کے پیچھے۔

اوعلی اجتماع الرفقۃ الخ یا یہ حدیث رفقاء سفر کے متعلق ہے بعد قوۃ الاسلام فانہ لما کان الخ یعنی جب ابتداء میں اسلام کمزور حالت میں تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی تنہا سفر کرے یا دو آدمی اکٹھے ہو کر سفر کریں اس سے نہی کر دی تھی اور فرمایا الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب فلما ظھر قوۃ پس جب قوۃ اسلام ظاہر ہوگئی تو دو اشخاص کو سفر کرنیکی رخصت عطا فرمائی فرمایا الاثنان فما فوقھما جماعۃ تو اس حدیث کا تعلق مسائل اور احکام سے ہے وضع اور لغت کے ساتھ نہیں ہے اور یہ تاویلات اس لئے ضروری ہیں کہ اجماع اہل لغت اور حدیث کے مابین تخالف نہ ہونے پائے ولا تمسک لھم بنحو فعلنا یہ جمع کو اثنین پر اطلاق کرنے والوں کی ایک اور دلیل کا جواب ہے۔ فعلنا کی وضع جمع کے لئے ہے اور نا ضمیر جمع کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق دو پر بھی ہوتا جیسے تین اور تین سے زائد پر ہوتا ہے تو جواباً کہا کہ ان کے ساتھ ان کا تمسک نہیں ہو سکتا لانہ مشترک یعنی صیغہ متکلم مع الغیر کا جمع اور تثنیہ میں مشترک ہے اس کی وضع جیسے جمع کے لئے ہے اسی طرح تثنیہ کے لئے بھی ہے لا ان المثنی جمع یعنی اس کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہے کہ مثنی فرد ہے جمع کا بلکہ بطریق الوضع للمثنی کے ہے لا ان المثنی جمع یعنی اس کا اطلاق بایں لحاظ نہیں کہ مثنی بھی جمع ہے۔

فیصح تخصیص الجمع تعقیب یعنی مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ اقل مقدار جمع کی ثلثہ ہے تو یہ اس پر تعقیب و تفریع ہے لہذا جمع جیسے الرجال وما فی معناہ اور وہ الفاظ جو معنی جمع میں ہیں جیسے الرہط اور القوم ان کی تخصیص تین تک ہو سکتی ہے تین سے کم دو اور

ایک تک نہیں ہوسکتی کیونکہ تخصیص میں بقاء جمعیۃ ضروری ہے اگر اس کی تخصیص ثلثہ سے کم تک صحیح ہو تو پھر صیغہ جمع کا دلالۃ علی الجمع سے خارج ہوجائیگا پھر یہ تخصیص نہ ہوئی بلکہ نسخ ہوا۔ والمراد التخصیص بالمستقل یعنی تخصیص سے مراد تخصیص بالمستقل ہے جیسے کہ پہلے تصریح ہوچکی ہے کہ تخصیص اس کو کہتے ہیں جو مستقل کے ساتھ ہو البتہ اس کے ساتھ تنبیہہ کی کہ قصر العام علی البعض جو استثناء کے ساتھ ہو وہ جمع کے صیغہ میں واحد تک ہوسکتا ہے جیسے اکرم الرجال الا الجہال میں اگر اس صورت عالم صرف رجل واحد ہو تو وہ اسی حکم کا مصداق ہوجائیگا۔ والمفرد بالجر الخ یعنی لفظ المفرد مجرور ہے اور اس کا عطف الجمع پر ہے مقصد یہ کہ مفرد حقیقی جیسے الرجل ومافی معناہ اور وہ لفظ جو حقیقتاً تو مفرد نہیں ہے لیکن مفرد کے معنی میں ہے کالجمع یراد جیسے وہ جمع جس سے مراد واحد ہوتا ہے نحو لا اتزوج النساء جیسے لا اتزوج النساء میں لفظ النساء ہے جمع لیکن مراد جمیع نساء تو نہیں ہوسکتیں بلکہ اس سے مراد ایک بھی ہے ان کی تخصیص واحد تک ہوسکتی ہے یہ لفظ النساء سیاق نفی میں واقع ہے اس سے مراد واحدۃ من النساء ہونا صحیح ہے کیونکہ استغراق تو متعذر ہے لہذا یہ لام برائے جنس ہوگا اور نفی جنس بنفی جمیع الافراد ہوتی ہے لہذا اس کا معنی لا اتزوج امرأۃً ہوگا۔

والطائفۃ کالمفرد یعنی لفظ طائفہ بمنزلہ مفرد کے ہے وبھذا فسر ابن عباس ابن عباسؓ نے لفظ طائفہ جو اللہ تعالیٰ کے قول فلولا نفر من کل فرقۃ منھم طائفۃٌ واقع ہے اس کی تفسیر مفرد کے ساتھ کی ہے بمعنی فلولا نفر من کل فرقۃ منھم واحد کیونکہ طائفہ قطعۃٌ من الشئی کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ لہذا اس کا اطلاق واحد اور فصاعداً پر ہوگا پس اس کی تخصیص الی الواحد ہوسکیگی۔

ومنھا ای من الفاظ العام الجمع المعرف باللام الخ یعنی الفاظ عموم میں سے جمع معرف باللام ہے بشرطیکہ کوئی معہود اور متعین فرد نہ ہو جس کی طرف لام سے اشارہ کرنا مطلوب ہو ورنہ تو اس صورت میں لام برائے عہد ہوجائیگا اور جمیع افراد کو شامل نہیں ہوسکے گا۔ حالانکہ عام میں شمول ضروری ہے۔ لان المعرف کیونکہ جو معرف شئی ہے وہ جمع ہیں نفس ماہیت نہیں ہوسکتی کیونکہ صیغہ جمع دال علی الافراد ہوتا ہے اور بلا قرینہ بعض افراد نہیں لئے جاسکتے لعدم الاولویۃ کیونکہ اس بعض کے اندر کوئی اولویت موجود نہیں ہے تو پھر بعض کو مراد قرار دینا اور دوسرے بعض کو نظر انداز کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ فتعین الکل تو

اب یہی متعین ہوا کہ کل افراد مراد ہوں گے اسی کو عموم کہتے ہیں اعلم ان لام التعریف الخ یعنی لام تعریف اما للعھد الخارجی یا تو عہد خارجی کے لئے ہوگا یا عہد ذہنی کے لئے یا استغراق جنس کے لئے یعنی جنس کے جمیع افراد کو شامل ہوگا اسے لام استغراق کہتے ہیں یا تعریف طبیعۃ کے لئے ہوگا یعنی ماہیۃ من حیث ھی ھی مراد ہوگی جسے لام طبیعۃ یا لام جنس کہا جاتا ہے لکن العھد ھو الاصل یعنی لام تعریف کے اندر اصل عہد ہے خواہ خارجی ہو یا عہد ذہنی پھر اس کے بعد استغراق پھر تعریف طبیعۃ لان اللفظ الذی کیونکہ وہ لفظ جس پر لام تعریف داخل ہوتا ہے وہ بغیر لام کے دال علی الماھیۃ ہے تو لام کے داخل ہونے کے بعد لام کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا بہتر ہے چونکہ لام کے بغیر وہ لفظ دال علی الماہیۃ تھا اور لام کے بعد بھی یہی دلالۃ علی الماھیۃ مقصود ہو تو پھر فائدہ جدیدہ تو نہ ہوا اس لئے لام کو تعریف ماہیت کے لینا بہتر نہیں ہے۔ والفائدۃ الجدیدۃ اور فائدہ جدیدہ یا تو تعریف عہد کا ہو سکتا ہے یا استغراق جنس کا یعنی جمیع افراد کے شمول کا اور پھر تعریف عہد اولیٰ من الاستغراق ہے لانہ اذ ذکر کیونکہ جب بعض افراد جنس کا ذکر موجود ہے خواہ خارجاً ہو یا ذہناً تو لام کو اسی بعض پر حمل کرنا اولی اور بہتر ہے بانسبت اس کے کہ جمیع افراد پر محمول کریں کیونکہ اس صورت میں بعض کا مراد ہونا متیقن اور کل افراد کا مراد ہونا محتمل ہے متیقن اولیٰ من المحتمل ہے۔ تو جمع محلی باللام کو تعریف ماہیۃ پر علی سبیل الحقیقۃ محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جمع کی وضع افراد ماہیۃ کے لئے ہے نہ کہ نفس ماہیت کے لئے الا یہ کہ حقیقی معنی ترک کر کے مجاز لیں تو پھر جمع سے مراد نفس ماہیت علی سبیل المجاز ہو سکتی ہے علی سبیل الحقیقۃ ممکن نہیں ہے اور پھر جب کوئی فرد معہود نہ فی الخارج ہے نہ فی الذہن تو اس وقت بعض افراد مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک بعض کو بہ نسبت دوسرے بعض کے کوئی اولویت حاصل نہیں ہے تو اس وقت میں اب استغراق کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے لہذا المحمول علی الاستغراق ہوگا جو جمیع افراد کو شامل ہوگا یہی عموم ہوتا ہے تو یہ دلیل عقلی ہوئی کہ جمع معرف باللام عموم کے لئے ہے۔ مصنفؒ کے نزدیک عہد ذہنی بھی مقدم علی الاستغراق ہے خلافاً للبعض۔

ولتمسکھم یہ جمع محلی باللام کے عام ہونے کے لئے دوسری دلیل ہے جو کہ اجماعی ہے خلاصہ اس کا یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کے بارہ میں بین الصحابہ اختلاف ہوا انصار کہتے تھے منّا امیرٌ و منکم امیر کہ ایک امام المسلمین ہم انصار

میں سے ہونا چاہیئے اور ایک تم مہاجرین میں سے تو ابوبکرؓ نے حدیث کے ساتھ تمسک اختیار کرتے ہوئے الائمۃ من قریش فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش کیا فلم ینکرہ احدٌ اس اس پر کسی ایک نے انکار نہ کیا تو انھوں نے اس کا مطلب یہی تسلیم کیا کہ ہر امام قریش میں سے ہوگا نہ کہ غیر قریش سے تو اس سے معلوم ہوا کہ لفظ الائمہ جو جمع معرف باللام ہے استغراق کے لئے ہے جو ہر فرد امام کو شامل تھی اگر مستغرق نہ ہوتی تو انصار جو اہل لسان تھے انکار کرتے کہ یہ عموم کے لئے نہیں ہے لہذا بعض تم میں سے ہوں اور بعض ہم میں سے تو معلوم ہوا کہ اہل لسان کا اس پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام عموم کے لئے ہے۔ ولصحۃ الاستثناءِ یعنی جمع معرف باللام سے استثناء افراد صحیح ہوتا ہے تو یہ اس کی دلیل ہے کہ جمع معرف باللام جو مستثنیٰ منہ کے درجہ میں ہے وہ شامل لجمیع الافراد ہے تاکہ مستثنیٰ اس میں بالیقین داخل ہو اور حرف استثناء کے ساتھ اس کا اخراج عن متعدد صحیح ہو اگر مستثنیٰ منہ سے مراد جمیع افراد نہ ہوں بلکہ بعض ہوں تو پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ مستثنیٰ منہ جس بعض کو شامل ہے مستثنیٰ اس میں داخل نہ ہو تو پھر اس کا استثناء کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو استثناء عن الجمع المعرف باللام دلیل ہے کہ یہ جمع مستغرق لجمیع الافراد ہے جیسے سجد الملائکۃ الا ابلیس۔

قال مشائخنا ھذا الجمع مشائخ نے فرمایا کہ جمع محلی باللام مجازاً جنس کے معنی میں استعمال ہوتی ہے اور اس وقت اس کی جمعیۃ باطل ہو جاتی ہے اس وقت اس کا صدق واحد فصاعداً پر ہونے لگتا ہے حتی لو حلف حتی کہ اگر کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لا اتزوج النساء تو اس میں النساء جمع ہے لیکن اس مقام پر بمعنی جنس نساء ہے جو ایک پر اور کثیر پر صادق آتی ہے لہذا یحنث بالواحدۃ اگر ایک عورت کے ساتھ نکاح کرلے تو حانث ہو جائیگا اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں لفظ فقراءً بمعنی جنس فقیر ہے لہذا اس جمع سے مراد بھی ایک فردِ فقیر ہوگا۔ ولو اوصی یہ اس پر تفریع ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال کی وصیت کرتا ہے لزیدٍ وللفقراءً یعنی یوں کہتا ہے کہ میرا یہ مال زید کو اور فقراء کو فی سبیل اللہ دینا تو جمیع مال کا نصف زید کو ملے گا اور نصف فقراء کو خواہ وہ ایک ہو یا کثیر ہوں فقراء کیونکہ یہاں لفظ فقراء کی جمعیۃ باطل ہے صرف جنس فقیر مراد ہے اگر یہاں جمعیت مراد ہوتی تو کم سے کم جمع کے تین افراد لئے جاتے اب زید چوتھا ہو جاتا تو زید اس صورت

میں ربع وصیت کا مستحق ہوتا اور ثلثہ ارباع تین فقیروں کو دیئے جاتے اب یوں نہیں ہے۔
لقولہ تعالیٰ لایحل لک النساء من بعد ھذا دلیل یعنی یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ جمع جنس میں مجازاً استعمال ہوتی ہے کیونکہ آیت میں لفظ النساء سے جمعیۃ مراد نہیں ہے بلکہ جنس نساء مراد ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بھی حلال نہیں ہے۔ اگر جمعیت مراد ہوتی تو پھر ایک اور دو حلال ہوتیں تین حلال نہ ہوتیں۔
ولانہ لما لم یکن ھناک معہود الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ جمع مجاز عن الجنس ہوتی ہے خلاصہ یہ کہ لا اتزوج النساء معہود تو ہے نہیں کہ لام عہد کا بنایا جائے اور استغراق عقلاً صحیح نہیں ہے۔ لعدم الفائدہ استغراق میں کوئی فائدہ نہیں ہے جب نہ عہد ہوا نہ استغراق تو لامحالہ جنس ہی مراد ہوگی۔ انما قال لعدم الفائدہ اس کی وجہ یہ پیش کی کہ لا اتزوج النساء کی حلف منع کے لئے ہے یعنی نکاح نہیں کرے گا اگر اس مقام میں لفظ النساء عام ہو اور جمیع افراد نساء مراد ہوں یہ عقلاً محال ہے کیونکہ جمیع نساء الدنیا سے تزوج ناممکن ہے پس اس سے منع کرنا لغو ہے تو استغراق جب لغو ہوا تو اب جنس مراد ہوگی اور اللہ تعالیٰ کے قول انما الصدقات للفقراء میں لا یمکن صرف الصدقات یعنی صدقات کا جمیع فقراء دنیا پر صرف کرنا ناممکن ہے لہذا استغراق نہیں ہو سکتا اب تعریف باللام سے مراد جنس ہوگی مجازاً پس یہ آیت صرف تبیین مصرف زکوۃ کر رہی ہے۔
فتبقی الجمعیۃ اب اس صورت میں جب کہ جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے تو معنی جمعیۃ من وجہ باقی ہے۔ لان الجنس یدل علی الکثرۃ ضمناً کیونکہ جنس ایک مفہوم کلی ہے جو اشتراک بین الکثیرین کو قبول کرتا ہے لہذا معنی جمعیۃ من وجہ باقی ہوا اگرچہ من وجہٍ باطل ہو چکا ہے کہ اس کا حمل علی الواحد بھی صحیح ہے فعلی ھذا الوجہ حرف اللام معمول یعنی حرف لام بھی زیر عمل رہا ہے کیونکہ اس وقت تعریف جنسی پر دال ہے اگر تعریف جنس مراد نہ لی جائے تو حرف لام بالکل باطل ہو جائیگا کہ کسی فائدہ کا حامل نہ ہو۔ او لو لم یحمل علی ھذا المعنی ای علی معنی الجنس تو جمعیۃ اپنے حال پر باقی رہیگی۔ ویبطل اللام بالکلیۃ اور حرف لام بالکل باطل ہو جائیگا۔ فحملہ علی تعریف الجنس تو اس کو محمول علی الجنس کرنا اولیٰ ہے تاکہ لام بھی بالکلیہ باطل نہ ہو اور جمعیۃ من وجہ باطل اور من وجہٍ باقی رہے لہذا یہی اولیٰ اور بہتر ہے۔
وھذا معنی کلام فخر الاسلام فخر الاسلامؒ نے باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار میں

جو کہا لانا اذا ابقیناہ جمعاً لغا حرف العہد اصلاً اس کی مراد بھی یہی ہے کہ اگر جمعیۃ کو باقی رکھا جائے تو لغا حرف العہد اصلاً یعنی لام تعریف بالکل باطل اور لغو ہو جائیگا اگر معنی جنسی لیا جائے تو جمعیۃ من وجہ باقی رہ جاتی ہے اور لام تعریف بھی معمول بہ ہو جاتا ہے لہٰذا یہی اولیٰ ہے فعلم من ھذہ الابحاث اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ جو یہ کہا جاتا ہے کہ جمع معرف باللام کو جنس پر مجازاً حمل کیا جائے گا یہ اس صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں عہد اور استغراق پر حمل کرنا ممکن نہ ہو اگر ان میں سے کوئی ممکن ہوا تو اسی پر محمول کریں گے نہ کہ جنس پر جیسے اللہ تعالیٰ کے قول لاتدرکہ الابصار میں لفظ الابصار جمع معرف باللام ہے یہ استغراق کیلئے ہے جس کا معنی یہ ہوگا لاتدرکہ کل بصر یعنی جمیع ابصار تو نہیں دیکھینگی یہ ہے سلب عموم یا نفی شمول کے لئے اور اسے رفع ایجاب کلی بھی کہتے ہیں جو بحکم سالبہ جزئیہ ہوتا اور ایجاب جزئی اس کے منافی نہیں ہوتا معنی آیت یہ ہوگا کہ جمیع ابصار تو نہیں دیکھ سکینگی اور بعض ابصار دیکھ لیں تو وہ اس کے منافی نہیں ہے اور یہ آیت عموم سلب اور شمول نفی کے لئے نہیں جس کا معنی یہ ہوتا لایدرکہ شئی من الابصار جو سالبہ کلیہ ہے تو اس آیت میں یہی مفہوم مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

والجمع المعرف بغیر اللام یعنی وہ جمع جو لام کے بغیر کسی اور طریقہ پر معرف ہے مثلاً اضافۃ تو وہ جمع بھی عام ہوگی جو جمیع افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہوگی جیسے عبیدی احرارٌ تو اس صورت میں متکلم کے جمیع غلام آزاد ہو جائیں گے اس عموم کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہا لصحۃ الاستثناء یعنی استثناء ایسے مقام پر اہل لسان من غیر نکیر کلام میں استعمال کرتے ہیں تو یہ استعمال اور اجماع علی الاستثناء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جمع معرف بھی برائے عموم ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ان عبادی لیس لک علیہم سلطان الا من اتبعک۔

واختلف فی الجمع المنکر جمع منکر میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے یا نہیں ہے اکثر حضرات کے نزدیک یہ عام نہیں ہے بلکہ واسطہ بین العام والخاص ہے کما ذکرہ المصنفؒ فی التقسیمات اور بعض کے نزدیک یہ عام ہے درحقیقت اس میں تو شک نہیں ہے کہ جمعٌ من المسمیات کو تو شامل ہے لیکن عام میں چونکہ استغراق شرط ہے اور جمع منکر میں استغراق لجمیع الافراد نہیں ہے جیسے رجالٌ جمع میں ایسے ہے جیسے رجلٌ وحدان میں ہے یعنی رجلٌ کا صدق علی سبیل البدل ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح رجالٌ کا صدق ہر جمع پر علی سبیل البدل

ہوتا ہے تو استغراق لجمیع الافراد علی سبیل الشمول نہ ہوا لہٰذا عام نہیں اور بعض حضرات جو عموم کے قائل ہیں کہ عند الاطلاق یعنی جب قرینہ کسی قسم کا نہ ہو تو استغراق کیلئے ہی ہوگی اور اس پر وہ صحۃ استثناء کو بھی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں جیسے لوکان فیھما الھۃٌ الا اللہ لفسدتا تو الھۃٌ جمع منکر ہے اور اس سے الا اللہ کے ساتھ استثناء کیا گیا ہے اور یہ دلیل عموم ہے تو وہ اکثر حضرات اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ کلمہ الا استثنائیہ نہیں ہے بلکہ یہ صفتیہ ہے جو بمعنی غیر کے ہے کیونکہ اگر استثناء کے لئے ہوتا تو لفظ اللہ منصوب ہوتا حالانکہ منصوب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں استثناء نہیں بلکہ الا بمعنی غیر ہو کر صفت ہے لہٰذا استدلال صحیح نہیں ہے۔

ومنھا ای من الفاظ العام المفرد المحلی باللام الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام ہے بشرطیکہ اس مقام میں کوئی معہود نہ ہو تو اس وقت مفرد مُعرّف باللام عموم کے لئے ہوگا جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین امنوا میں الانسان مفرد معرف باللام عموم واستغراق کے لئے ہے جو ہر فرد انسان کو شامل ہے اس لئے تو استثنا کیا گیا ہے الا الذین آمنوا کے ساتھ اور استثناء دلیل ہے کہ مستثنیٰ منہ عام ہے اسی طرح والسارق والسارقۃ یہ دونوں عموم کے لئے ہیں جو ہر سارق اور سارقہ کو شامل ہے۔ مصنفؒ نے السارق کی مثال پیش کر کے اشارہ کیا کہ مفرد محلی باللام سے عام مراد ہے خواہ لام حرف تعریف ہو جیسے الانسان میں یا اسم موصول ہو جیسے السارق والسارقۃ میں ہے اس سے مراد الذی سرق اور التی سرقت ہے۔ الا ان تدل القرینۃ مگر جبکہ قرینہ دلالت کرے کہ عموم مراد نہیں ہے بلکہ یہ لام تعریف ماہیت کے لئے ہے تو اس وقت ماہیت مراد ہوگی پھر حسب مقام کبھی ماہیت من حیث ھی ھی مراد ہوگی جیسے مقام تعریفات میں ہوتا ہے مثلا الانسان حیوان ناطق تو یہاں ماہیت انسانیت من حیث ھی مراد ہے کیونکہ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے اور افراد کی نہیں ہوتی کبھی ماہیۃ من حیث الوجود مراد ہوتی ہے پھر چونکہ وجود ماہیت بضمن افراد ہوتا ہے اس لئے مراد فرد غیر متعین فی الخارج ہوگا۔ البتہ اس کا حضور فی الذھن ہوگا جیسے اکلت الخبز وشربت الماء چونکہ ماہیت خبز من حیث ہی ہی نہیں کھائی جاتی لہٰذا ماہیت من حیث التحقق فی ضمن بعض الافراد مراد ہوگی ایسے شربت الماء میں وانما یحتاج فی تعریف یعنی تعریف ماہیت کی خاطر احتیاج

الی القرینۃ اس لئے ہوتی ہے کہ لام تعریف میں اصل عہد ہے اور اس کے بعد استغراق ہے تو اس لحاظ سے تعریف ماہیت خلاف اصل ہوا اور ہر خلافِ اصل محتاج الی القرینہ ہوتا ہے ومنھا النکرۃ فی موضع النفی نکرہ جو تحت النفی ہوا ور حکم نفی اس پر وارد ہو تو وہ بھی الفاظ عام میں سے ہے کیونکہ نکرہ کی وضع فرد مبہم کے لئے ہے اور فرد مبہم کی نفی جمیع افراد کے انتفاء سے ہوسکتی ہے تو گویا حکم نفی میں یہ نکرہ جمیع افراد کو شامل ہوگا اور یہی عموم ہے ۔ مصنفؒ نے دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں اول نص کے ساتھ استدلال کیا یہود کا قول قرآن مجید نقل کرتا ہے ما انزل اللہ علی بشر من شئ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی تو اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا قل من انزل الکتب الذی جاء بہ موسیٰ وجہ التمسک یعنی تمسک بالنص کا طریقہ یہ ہے کہ من انزل الکتب الذی جاء بہ موسیٰ یہ ایجاب جزی ہے کیونکہ افراد بشر میں سے صرف موسیٰ علیہ السلام کا نام لیکر کتب توراۃ کا نزول علی موسیٰؑ پیش کیا گیا ہے جس کے یہود خود معترف تھے تو اس کے اندر بعض کتب کا نزول علی بعض من افراد البشر پیش کیا گیا ہے تو یہ ایجاب جزی ان یہود کے قول کا رد اس وقت ہوسکتا ہے جب ان کے قول سے سلب کلی مراد ہو کیوں ایجاب جزی سلب کلی کی نقیض ہے نہ کہ سلب جزی کی لہٰذا یہود کا قول سلب کلی کے لئے ہے جیسے مفہوم پیش کیا جاچکا ہے تو بشر نکرہ ہے جو ما انزل کی نفی کے تحت داخل ہے تو یہ دال علی العموم والشمول ہوگا اور یہی عام ہوتا ہے قل من انزل ایجاب جزی کی صورت میں اس کا پورا رد ہوجائیگا اگر قول یہود میں سلب جزی ہو تو پھر ایجاب جزی کے ساتھ رد نہیں ہوسکتا۔

وبکلمۃ التوحید یہ دوسری دلیل ہے اس امر کی کہ نکرہ تحت النفی عام ہوتا ہے جو شامل لجمیع الافراد ہوتا ہے اور یہ دلیل اجماعی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ بالاجماع کلمہ توحید ہے اگر صدر کلام میں ہر معبود بالحق کی نفی نہ کی جائے تو الا اللہ کے ساتھ واحد حق تعالیٰ کا اثبات موجب توحید نہیں ہوسکتا توحید اسی وقت ثابت ہوسکتی جب لا الہ میں ہر معبود بالحق کی نفی کر کے صرف ایک معبود بالحق تعالیٰ وتقدس کا اثبات کیا جائے تو توحید ہوگی تو اس اجماع سے معلوم ہوا کہ نکرہ تحت النفی جیسے یہاں لفظ الہ ہے عام ہو کر ہر ایک ایک فرد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہوجاتا ہے ۔ اور اس کلمہ توحید میں

لفظ الٰہ بمعنی معبود بالحق کے ہے جو کہ ایک کلی مفہوم ہے اور لفظ اللہ معبود بالحق کا علم ذاتی اور فرد خاص ہے تو یہاں استثناء الجزئی المخصوص عن المفہوم الکلی ہوگا جو موجب توحید ہے اور یوں نہیں کہ لفظ اللہ معبود بالحق کے مفہوم کلی کا ایک اسم ہو جیسے لفظ الالٰہ ہے ورنہ تو استثناء الشئی عن نفسہ لازم آئیگا جو کہ صحیح نہیں ہے۔

والنکرۃ فی موضع الشرط یعنی نکرہ جب مقام شرط میں واقع ہو اذا کان الشرط مثبتا اور شرط از قبیلہ اثبات ہو از قبیلہ نفی نہ ہو تو عام فی طرف النفی یعنی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہو جائیگا یعنی شرط میں جس شئی کا اثبات تھا اس کی نفی کی جانب میں یہ نکرہ عام ہو جائیگا۔

فان قال ان ضربت رجلاً فکذا ای عبدہ حر مثلاً تو اس مثال کے اندر لفظ رجلا نکرہ ہے جو شرط مثبت کے ذیل میں واقع ہے تو شرط مثبت کی نفی کی جانب میں یہ عام ہو جائیگا معناہ لا اضرب رجلا یعنی اس کا معنی یہ ہوگا کہ میں کسی ایک رجل کو نہیں ماروں گا ورنہ تو میرا غلام ازاد۔ لان الیمین للمنع ھنا یعنی یمین اس مقام پر منع اور رکنے کے لئے ہے اعلم ان الیمین اما للمنع یعنی یمین کبھی منع اور رکنے کے لئے ہوتی ہے یعنی اس امر کو نہیں کرونگا اوللحمل یعنی برانگیختہ کرنا اور رغبت اور شوق دلانا چونکہ ان ضربت رجلا فعبدہ حرٌ یہ یمین منع کے لئے ہے اور رک جانے کے لئے تو معنی یہ ہوگا لا اضرب رجلا فشرط البر یعنی اس قسم میں پورا اترنا اور حنث سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ رجال میں سے کسی ایک کو نہ مارے تو یہ سلب کلی کے لئے ہوگا لہٰذا یہ بجانب نفی عام ہو جائیگا اور شرط کے مثبت ہونیکی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ ایسی شرط کے ذیل میں عام نہیں ہوگا جیسے ان لم اضرب رجلا فعبدہ حرٌ تو یہاں لفظ رجلا عموم کے لئے نہیں ہوگا اور نہ اس کا مفہوم سلب کلی ہوگا بلکہ یہ ایجاب جزی کے لئے گا تو یہاں قسم کو پورا کرنا اور حنث سے بچنے کے لئے صرف ایک رجل کو مارنا کافی ہوگا۔

حاصل یہ کہ اس قسم کی شرط جیسے ان فعلت فعبدہ حرٌ یہ درحقیقت مضمون شرط کی نقیض کو متحقق کرنے پر یمین ہو جاتی ہے اگر شرط مثبت ہو مثلا ان ضربت رجلاً فعبدی حرٌ تو یہ ایسے ہے جیسے کہتا واللہ لا اضرب رجلاً اور اگر شرط منفی ہو مثلا یوں کہتا ہے ان لم اضرب رجلاً فعبدی حرٌ تو یہ یمین للحمل ہوگی اور یہ ایسے ہے جیسے یوں کہتا واللہ لأضربن رجلاً تو گویا نکرہ شرط مثبت میں ایجاب جزی کے لئے اور اس کی نقیض اور نفی

کی جانب عموم اور سلب کلی کے لئے ہو جائیگا اور شرط منفی میں نکرہ عام اور مفید ہوگا سلب کلی کا اور اس کی جانب نقیض اور نفی میں خصوص اور ایجاب جزی کے لئے ہوگا تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی صورت میں نکرہ تحت النفی آگیا لہذا عام ہوگا بخلاف ثانی صورت کے کہ یہاں تحت النفی نہیں آتا لہذا عام نہیں ہوگا بلکہ خاص اور مثبت ایجاب جزی کا ہوگا۔

وکذا النکرۃ الموصوفہ اور اسی طرح نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو وہ بھی ہمارے نزدیک عام ہو جاتا ہے نحو لا اجالس الا رجلاً عالماً تو اس مقام پر رجلاً نکرہ ہے جو عالماً کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہے تو اس وقت یہ ہر رجل عالم کے ساتھ ہمنشینی اختیار کر سکتا ہے خواہ وہ ایک ہو یا کثیر التعداد جتنا کے ساتھ چاہے مجالستہ کر سکتا ہے وہ سب اس عموم میں درج ہیں۔

کقولہ تعالیٰ ولعبدٌ مؤمن خیر من مشرک تو یہاں لفظ عبد نکرہ ہے جو ایمان کی صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہے تو یہ عام ہو کر ہر عبد مؤمن کو شامل ہو جائیگا خواہ وہ امیر ہو یا غریب جمیل الصورۃ ہو یا قبیح الصورۃ اسی طرح قولٌ معروف ہر بھلی اور خیر بات کو شامل ہے۔ وانما یدل علی العموم یعنی یہ نکرہ موصوفہ ولعبد مؤمن اس لئے دال علی العموم ہے کہ یہ مقام تعلیل میں پیش کیا گیا ہے لقولہ تعالیٰ ولاتنکحوا المشرکین یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول کہ مشرکین کے ساتھ مسلم عورتوں کا نکاح نہ کرو حتی یومنوا حتی کہ وہ ایمان لے آئیں تو پھر ہو سکتا ہے اور یہ حکم عام ہے کیونکہ المشرکین جمع معرف باللام ہے جو کہ عموم میں نص ہے اور اس حکم عام کی تعلیل پیش کرتے ہوئے فرمایا لعبد مؤمن خیر من مشرک تو اس حکم عام کی علۃ کا بھی عام ہونا ضروری ہے لہذا عبد مؤمن جو مقام علۃ میں نکرہ موصوفہ پیش کیا گیا ہے یہ عام ہوگا ورنہ تو حکم عام کی اس کے ساتھ تعلیل صحیح نہیں ہوگی۔

ولان النسبۃ الی المشتق الخ یہ نکرہ موصوفہ کے عام ہونیکی دوسری وجہ ہے کہ نسبۃ الحکم الی المشتق اس پر دال ہوتی ہے کہ ماخذ اشتقاق اس حکم کی علۃ ہے خواہ اس مشتق کا موصوف مذکور ہو یا مقدر اسی کے متعلق کہا کذا النسبۃ الی الموصوف بالمشتق یعنی اگر حکم کو موصوف بالمشتق کی طرف نسبت کیا جائے تو تب بھی ماخذ اشتقاق علۃ للحکم ہوگا مثلاً جب کہا لا اجالس الا عالماً تو یہاں عالماً کا موصوف مقدر ہے معناہ الا رجلا عالما فیم ای النکرۃ الموصوفۃ۔

بعموم العلة التی ھی ماخذ الاشتقاق یعنی جب ماخذ اشتقاق علہ بنا تو یہ ماخذ اشتقاق عمومی حیثیت میں ماخوذ ہے لہذا جو نکرہ ہے وہ بھی عام ہوگا فان اظھرنا الموصوف یعنی اگر موصوف کو ظاہر کر دیا جائے اور کہا جائے لا اجالس الا رجلا عالما تو یہ موصوف مذکور بھی عام ہوگا لتعمیم الوصف فان قیل النکرۃ خلاصہ سوال یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ تو مقید بقید الایمان کر دیا گیا ہے اور مقید اقسام خاص سے ہے تو اس کے اندر عموم کیسے ہوسکتا ہے جو اس کے خصوص کیساتھ مناقض ہے ۔ قلنا خاص من وجہ الخ خلاصہ جواب یہ کہ یہ مقید من وجہٍ خاص ہے یعنی بانسبت مطلق کے خاص ہے جس میں قید نہ ہو لیکن جن افراد میں یہ قید موجود ہوگی ان کے جمیع کو شامل ہوگا تو اس لحاظ سے عام ہے اسی مقام پر ولعبد مومن ہر ایماندار عبد کو شامل ہے اگرچہ بہ نسبت مطلق عبد کے خاص ہے تو گویا یہ خاص اضافی ہوا جو عموم من وجہٍ کے منافی نہیں ہے اور جو منافی ہے وہ خاص حقیقی ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے والنکرۃ فی غیر ھذہ المواضع خاص یعنی نکرہ ان مقامات مذکورہ ثلثہ تحت النفی ۔ شرطِ مثبت کے ذیل میں ۔ وصفؔ بصفۃ عامۃ کے علاوہ واقع ہو تو وہ خاص ہوگا ۔ لکونھا دالۃ علی فردٍ یعنی نکرہ کی دلالت وضعی فرد کے لئے ہوتی ہے لہذا اس کے اندر عموم واستغراق بلا دلیل نہیں لیا جاسکتا لکنھا تکون مطلقۃ یعنی اس وقت ماہیۃ مطلقہ پر دال ہوگا اور ماہیۃ کے علاوہ کسی امر زائد پر اس کی دلالت نہیں ہوگی اور یہی مراد ہے اس قول مشہور کی " المطلق ھو المتعرض للذات دون الصفات " یعنی صرف ذات مطلقہ پر دال ہوتا ہے اس کے علاوہ صفات پر اس کی دلالت نہ نفیا ہوتی ہے نہ اثباتاً اذا کانت فی الانشاء یعنی یہ دلالۃ علی الذات المطلقہ اس وقت ہے جب یہ نکرہ واقع فی الانشاء ہو جیسے ان تذبحوا بقرۃ تو اس کے اندر بقرہ مطلقہ مراد تھی جب سوالات کے ذریعے بنی اسرائیل نے تشدید اختیار کیا تو پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر تشدید کر دی کما روی ابن جریر بسند صحیح عن ابن عباسؓ مرفوعاً " لو ذبحوا ایّ بقرۃٍ ارادوا لأجزاتھم ولکن شددوا علی انفسھم فشدّد اللہ علیھم "

ویثبت بھا واحد" مجھول الخ یعنی اس نکرہ کے ساتھ جو کہ مواضع مذکورہ کے علاوہ واقع ہے تو اس کے ساتھ واحد مجہول ومبہم ثابت ہوگا عند السامع اذا کانت فی الاخبار یعنی جب وہ نکرہ خبر میں واقع ہو جیسے رأیت رجلاً تو کوئی فرد مبہم من الرجال ثابت ہوگا عند السامع خلاصہ یہ کہ انشاء میں ماہیۃ مطلقہ اور ذات مرسلہ ثابت ہوگی اور اخبار میں فرد واحد مجہول و

مبہم ثابت ہوگا چونکہ ذکر نکرہ ہو رہا تھا اور افادۂ عموم وخصوص کا تذکرہ کرنے کے بعد مشہور مسئلہ کا ذکر فرماتے ہوئے کہا فاذا اعیدت نکرۃً الخ یعنی جب نکرہ کا ذکر کرنے کے بعد پھر اسے دوبارہ بصورت نکرہ اعادہ کیا جائے تو کانت غیر الاولیٰ یعنی نکرہ ثانیہ سے مراد وہی نکرہ اولیٰ نہیں ہوگا بلکہ اس کا غیر مراد ہوگا واذا اعیدت معرفۃ جب اس نکرہ کا اعادہ بصورۃ معرفہ کیا جائے خواہ لام تعریف کے ساتھ یا اضافہ کے ساتھ تو کانت عینہا یعنی اس ثانیہ سے مراد بعینہ اولیٰ ہوگا کیونکہ لام میں اصل عہد ہے اور اسی طرح اضافۃ میں بھی اصل عہد ہے تو جب سابقا اس کا ذکر موجود ہے تو وہ معہود ہوگا اور اس تعریف لام یا اضافۃ سے اس کی طرف ہی اشارہ کرنا مطلوب ہوگا لہذا بعینہا اولیٰ مراد ہوگا۔ والمعرفۃ اذا اعیدت فکذلک فی الوجہین ان وجہین کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ جب معرفہ کا اعادہ بصورت نکرہ کیا جائے تو ثانی سے مراد غیر اولیٰ ہوگا اور اگر معرفہ کا اعادہ بصورت معرفہ کیا جائے تو ثانیہ سے مراد عین اوّل ہوگا۔ فالمعتبر الحاصل یہ کہ اعادہ میں ثانیہ کا اعتبار ہے اگر ثانی نکرہ ہے پہلا خواہ معرفہ ہو یا نکرہ تو ثانی غیر اوّل ہوگا اگر ثانی معرفہ ہے پہلا خواہ نکرہ ہو یا معرفہ تو ثانی عین اوّل ہوگا۔

قال ابن عباس رضی اللہ عنہ الخ یہ اس کی تائید ہے کہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ میں ثانی غیر اول ہوتا ہے اور اعادۃ المعرفہ بصورت معرفہ میں عین اول ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول ان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً میں العسر اعادۃ المعرفہ بصورت معرفہ ہے تو اس سے بعینہ اول عسر مراد ہوگا لہذا عسر ایک ہوا بخلاف یسر کے کہ یہ اعادۃ النکرہ بصورت نکرہ ہے لہذا یسر ثانی غیر اول ہوگا تو یسر دو ہو گئے لہذا ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے لن یغلب عسرٌ علی یسرین۔

والاصح ان ھذا تاکید یعنی اصح یہ ہے کہ جملہ ثانیہ تاکید للجملۃ الاولیٰ ہے لتقریرہا فی النفس یعنی یہ مضمون موکد ہو کر نفس میں متقرر اور ثابت وراسخ ہو جائے اور دل میں پوری طرح جگہ حاصل کرلے اور یہ تعدد یسر پر دال نہیں ہے جیسے انّ مع زیدٍ کتاباً ان مع زیدٍ کتاباً میں جملہ ثانیہ تاکید للاولیٰ ہے اور یہ اس پر دال نہیں کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں۔

وان اقر بالف مقید بصك الخ یعنی ایک شخص ایک دستاویز تحریر کرتا ہے جس کے اندر کسی دائن کے حق میں ہزار درہم کا اقرار کرتا ہے پھر یہ دستاویز شاہدین کے سامنے پیش کرکے اسی ہزار کا اقرار کرتا ہے جو دستاویز میں لکھا ہوا ہے پھر اور دو شاہدین کے

سامنے یہی صک ودستاویز پیش کرکے اسی ہزار کا اقرار کرتا ہے جو مکتوب فی ہذا الصک ہے تو اس مقر پر صرف ایک ہزار واجب ہوگا کیونکہ یہ اعادہ معرفہ بصورت معرفہ ہے لہذا ثانی عین اول ہوگا۔

وان اقر بہ منکرا یعنی ہزار درہم منکر کا اقرار کرتا ہے یعنی اگر ہزار کو مقید بقید الصک نہیں کرتا بلکہ ایک مجلس میں روبرو شاہدین الف منکر کا اقرار کرتا ہے پھر مجلس آخر میں بحضرۃ شاہدین الف منکر کا اقرار کرتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس مقر پر دو ہزار واجب ہو جائیں گے یہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ ہے لہذا ثانی غیر اول ہوگا۔ الا ان یتحد المجلس اگر مجلس ایک ہی میں اعادۃ الف کرتا ہے تو بالاتفاق الف واحد واجب ہوگا اس سے سابقہ صورت میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے کہ وہ ایک ہی الف واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ اس اعادہ کلام کو وہ صرف تاکید پر محمول کرتے ہیں۔

فالاقسام العقلیۃ اربعۃ ایک نکرہ کا اعادہ بصورت معرفہ مراد عین اول ہوگا جیسے کما ارسلنا الی فرعون رسولاً فعصی فرعون الرسول تو یہاں ثانی رسول سے مراد بعینہ اول ہے وہ حضرت موسی علیہ السلام دوسرا یہ کہ اعادہ نکرہ بصورت نکرہ اور ثانی سے مراد غیر اول ہو گا جیسے یسراً یسراً میں تیسرا یہ کہ اعادۃ المعرفہ بصورت معرفہ مراد عین اول ہوگا جیسے العسر العسر میں فی قولہ تعالی فان مع العسر یسراً ان مع العسر یسراً اور چوتھا احتمال اعادۃ المعرفہ بصورت نکرہ اس کی مثال غیر مذکور ہے البتہ اس کی مثال اپنی طرف سے یہ دی جا سکتی ہے وھو ما اذا اقر بالف مقید بصک یعنی ہزار درہم جو مکتوب فی الصک ہے اسی کا اقرار کرتا ہے تو یہ معرفہ کی صورت ہوئی ثم اقر فی مجلس آخر پھر دوسری مجلس میں الف منکّر کا اقرار کرتا ہے یعنی مقید بالصک نہیں کرتا ہے تو اس صورت میں اعادۃ المعرفہ بصورت نکرہ ہوا لا روایۃ لھذا اس مسئلہ کے متعلق ائمہ سے کوئی روایت تو نہیں ہے لکن ینبغی لیکن مناسب یہی نظر آتا ہے کہ امام رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک دو ہزار واجب ہونے چاہئیں کیونکہ یہ اعادہ المعرفہ بصورت نکرہ ہے لہذا ثانی غیر اول ہوگا ومنھا ایٌ وھی نکرۃ یعنی لفظ ایٌ اصل میں نکرہ ہے کیونکہ باعتبار اصل وضع کے یہ خصوص اور قصد الی الفرد کے لئے ہے جیسے باقی نکرات کی حالت ہے تعم بالصفۃ یعنی اس کا عموم صفۃ کی وجہ سے ہوگا جیسے رجلاً عالماً میں صفۃ کی وجہ سے عموم تھا اور اس کی استعمال بالاضافۃ ہوتی ہے اگر اضافۃ الی النکرہ ہے تو پھر اس

کی تنکیر ظاہر ہے اور اگر اس کی اضافۃ الی المعرفہ ہے تو بھی کہا جاتا ہے کہ انہا لواحدٍ مبہم یصلح لکل واحدٍ من الاحاد علی سبیل البدل بعض نے کہا کہ اسے غلو فی الابہام ہے اضافۃ الی المعرفہ کے ساتھ اسے تعریف حاصل نہیں ہوتی جیسے لفظ مثل وغیرہ کے متعلق کہا جاتا ہے اور مصنف نے جو تعم بصفۃ کہا ہے اس صفۃ سے مراد نعت نحوی نہیں ہے بلکہ وصف معنوی مراد ہے یعنی معنی قائم بالغیر جو کہ صلہ اور شرط وغیرہ کو شامل ہے کیونکہ جملہ جو اس کے بعد واقع ہوتا ہے وہ صلہ ہوتا ہے اگر ایٌ موصولہ ہو تو اگر شرطیہ ہو تو پھر جملہ شرط کہلاتا ہے نحویوں کے نزدیک وہ حقیقی صفۃ نہیں ہوتا۔

فان قال ای عبیدی ضربك فهو حرٌ تو اس صورت میں اگر جمیع عبید نے مارا ہے خواہ مجتمعاً مارا ہو یا متعاقباً سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ضرب ایک صفۃ عامہ ہے لہذا اس کی وجہ سے عام ہو کر ایٌ جمیع عبید کو شامل ہو جائیگا وان قال ای عبیدی ضربته فهو حرٌ یعنی اگر یوں کہا کہ میرے جس غلام کو تو مار یگا وہ ازاد ہے تو اس صورت میں صرف ایک ازاد ہوگا اگرچہ اس نے جمیع کو مارا ہو اگر بالترتیب تمام کو مارا تو صرف وہی ازاد ہوگا جس کو اولاً مارا اگر اس نے بلا ترتیب یکبارگی تمام کو ضرب کی ازاد تو صرف ایک ہوگا البتہ اس میں مولیٰ کو خیار ہوگا جس کی حریت کو قبول کرے قالوا ان دونوں صورتوں کے اندر فرق کرنے کے متعلق وہ کہتے ہیں کہ اول میں عبد کی وصف ضرب کے ساتھ کی گئی جو کہ عام ہے لہذا عموم صفۃ کی وجہ سے ای عبیدی عام و شامل لجمیع الافراد ہے لہذا جمیع افراد ازاد ہو جائیں گے۔ وفی الثانی ثانی صورت میں وصف لفظ ای عبیدی سے منقطع ہے بلکہ اس کی نسبتہ مخاطب کی طرف ہے ای عبید جو نکرہ ہے اس کی طرف نہیں ہے کیونکہ اول صورت میں لفظ ایّ عبید موصوف بالضاربیۃ ہے اور ثانی صورت میں یہ وصف اس سے منقطع کر کے اس کی نسبت الی المخاطب کر دی گئی ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ عام نہیں ہوگا۔

وهذا الفرق مشكل من جهة النحو الخ یہ فرق مذکور نحوی لحاظ سے مشکل ہے کیونکہ اگر وصف سے مراد نعت نحوی ہے تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں نعت نحوی نہیں ہوسکتی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ایٌ موصولہ ہے یا شرطیہ تو جملہ جو اس کے بعد ہے وہ صلہ بنے گا یا شرط نعت نحوی کسی صورت میں نہیں ہوسکتی اگر وصف سے مراد

نعت نحوی نہیں بلکہ وصف معنوی ہے تو یہ ایؐ دونوں صورتوں میں موصوف ہے پہلی صورت میں اس کی وصف بالضاربیۃ للمخاطب ہے اور دوسری صورت میں اس کی وصف بالمضروبیت للمخاطب ہے یعنی پہلی صورت میں ایؐ عبیدی ضارب للمخاطب بنتا ہے دوسری میں مخاطب کا مضروب بنتا ہے تو پہلی صورت میں اس جملہ کو وصف قرار دینا اور دوسری صورت میں قطع عن الوصف کرنا یہ صرف تحکم ہے وھنا فرق آخر تفرد بہ المصنفؒ وھو ان ایًا لایتناول الا الواحد المنکر یعنی لفظ ایؐ درحقیقت واحد منکر کو شامل ہوتا ہے یعنی ایک فرد لا علی التعیین کوففی الاول پس پہلی صورت میں جب کہا ایؐ عبیدی ضربک فھو حرٌ میں چونکہ اس واحد منکر کا عتق اس کی اپنی ضرب سے معلق ہے یعنی وہ ضارب للمخاطب ہو اور دوسرے سے قطع نظر ہے خواہ وہ مارے یا نہ مارے اس کی طرف کوئی التفات نہیں ہے بلکہ اس سے قطع نظر ہے فیعتق کل واحد تو جب تمام عبید نے مخاطب کو کومارا تو اس وقت ہر ایک ایک غلام آزاد ہو جائیگا باعتبار انہ منفرد باعتبار اس لحاظ کے کہ وہ ہر ایک اپنی ضرب میں منفرد ہے اور دوسرے سے قطع نظر ہے اور ایؐ کا معنی جو واحد منکر تھا وہ وحدۃ بھی برقرار ہے۔

ولولم یثبت ھذا یعنی اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو بعض کیلئے ثابت ہو اور بعض کیلئے ثابت نہ ہو یہ ترجیح بلا مرجح ہے کیوں کہ اولویہ کیسی میں نہیں ہے یا یہ کہ کوئی بھی آزاد نہ ہو تو اس صورت میں یبطل الکلام بالکلیہ کہ کلام من کل الوجوہ باطل ہو جائیگی کہ اس سے کچھ بھی ثابت نہ ہوا وفی الثانی اور دوسری صورت میں جب کہ اس نے کہا ایؐ عَبِیدی ضربتہ تو یثبت الواحد ویتخیر فیہ الفاعل تو ایک کی حریت ثابت ہوگی اور اس میں فاعل مخاطب کو اختیار ہوگا اور فاعل مخاطب سے اس میں تخییر ممکن ہے پس جس کی ضرب کو مخاطب اختیار کرے گا تو وہی اولی بالعتق ہوگا کیونکہ یہاں مفاعیل یعنی مضروبین متعدد ہیں لہذا مخاطب کے لئے کسی ایک کو مضروب بنانا ممکن ہے اور یہ اس کے اختیار میں ہے بخلاف صورۃ اولی کے اس میں یہ تخییر ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں مفعول و مضروب ایک ہے اور فاعل کوئی متعین نہیں ہے۔ تخییر تو وہاں ممکن ہو سکتی ہے جہاں مضروب متعدد ہوں اور فاعل متعین تو اس صورۃ میں لاتعدد فی المضروب فلا تخییر۔ نحو ایما اھاب دبغ فقد طھر ھذا نظیر الاول یعنی یہ پہلی صورۃ کی نظیر ہے جس میں فاعل کا تعین نہیں بلکہ اھاب کی طہارۃ کو فعل دباغۃ

کے ساتھ معلق کیا گیا فاعل دباغت کی تعیین نہیں ہے جس سے تخییر ہو سکے تخییر من الفاعل نہ ہوئی تو یہ عام ہوگا لہٰذا اس کے اندر عموم ہے ہر اھاب کو یہ حکم شامل ہو جائیگا بغیر کسی تخصیص کے مگر خنزیر نجس العین ہونے کی وجہ سے اور انسان بوجہ اکرام وتکریم کے اس سے مستثنیٰ ہوں گے ۔ ونحو کل ای خبز ترید یہ ثانی صورت کی نظیر ہے کہ فاعل متعین ہے یعنی مخاطب اور مفعول یعنی خبز متعدد ہے لہٰذا فاعل مخاطب کے لئے تخییر ممکن ہے فلا یتمکن اکل کل واحد یعنی مجموع میں سے ہر ایک خبز کو کھانے پر اسے تمکن حاصل نہیں ہوگا بل اکل واحد بلکہ ایک روٹی کھانیکی اس کو اجازت ہوگی البتہ مخاطب کو اس میں اختیار ہے جس ایک روٹی کو کھائے ویسے اس قسم کی کلام عرف میں تخییر کے لئے ہوتی ہے عموم کے لئے نہیں ہوتی ۔

ومنها من وهو يقع خاصا اور الفاظ عام میں سے کلمہ مَنْ ہے اور وہ خاص بھی واقع ہوتا ہے اس وقت اس کے اندر عموم نہیں ہوگا دراصل لفظ من کی استعمال چار طریقے پر ہوتی ایک شرطیہ دوسرا استفہامیہ ان دونوں صورتوں میں عموم کے لئے ہے جیسے من جاءنی فلہ درھم معنی اس کا یہ ہے ان جاءنی زید وان جاءنی عمرو وہکذا الی جمیع الافراد اور جیسے من فی الدار یہ استفہامیہ ہے معنی اس کا یہ ہے أزید فی الدار ام عمرو والی غیر ذلک تیسرا موصولہ اور چوتھا موصوفہ ہے اور یہ دونوں کبھی عموم کیلئے اور کبھی خصوص کے لئے یعنی بعض افراد کا ارادہ ہوگا ان صور اربعہ میں ہوگا ذوی العقول کے لئے مصنف نے خصوص کی مثال پیش کرتے ہوئے کہا ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك اس آیت کے اندر من موصولہ ہے یا موصوفہ اگلا جملہ اس کا صلہ ہے یا صفۃ من چونکہ لفظاً مفرد ہے اور معنیً جمع تو اس لئے یستمعون کی ضمیر جمع کا مرجع بن رہا ہے اور ینظر سے ضمیر واحد اس کی طرف راجع ہے ۔

فان المراد کیونکہ اس کلمہ من سے مراد بعض مخصوص منافقین ہیں ويقع عاما فی العقلاء اذا كان للشرط یعنی من اگر بمعنی الشرط استعمال ہو یعنی شرطیہ ہو تو اس وقت عام ہوگا عقلاء میں یعنی ذوی العقول کو عام اور شامل ہوگا تمام اس کے تحت درج ہوں گے اور جو حکم اس کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے وہ ہر ایک کو شامل ہوگا نحو من دخل دار ابی سفیان الخ تو اس کے اندر من شرطیہ ہے جو عموم کے لئے ہے اور جو شخص بھی

دخول اختیار کرے گا خواہ انفراداً ہو یا اجتماعاً ہر داخل ہونیوالا ذی امن ہو جائیگا۔
فان قال من شاء من عبیدی عتقه فهو حر فشاؤا یعنی تمام نے اپنا اپنا عتق چاہا تو جمیع ازاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس کے اندر مشیۃ کی اضافۃ ونسبۃ کلمہ من کی طرف کی گئی جو عموم کے لئے ہے اور من عبیدی میں من جارہ برائے تبیین وبیان ہے لہذا جب تمام نے چاہا تمام ازاد ہو جائیں گے۔ ولو قال من شئت من عبیدی عتقه فاعتقه تو اس مخاطب نے تمام عبید کے عتق کو چاہا تو صاحبین کے نزدیک تمام ازاد ہو جائیں گے عملاً بکلمة العموم یعنی کلمہ من برائے عموم ہے اس پر عمل کرتے ہوئے جمیع عبید جب کہ مخاطب نے ان کے عتق کو چاہا تو ازاد ہو جائیں گے اور من جارہ صاحبین کے نزدیک برائے تبیین وبیان ہوگا وعند ابی حنیفة تمام کو ازاد کر سکتا ہے مگر ان میں سے ایک غلام کو عتق سے خارج کرنا ضروری ہے یعنی ایک کے سوا تمام کو ازاد کر سکتا ہے اگر عتق علی الترتیب واقع کیا ہے تو آخری کے سوا سب ازاد ہو جائیں گے اگر تمام کو مجتمعاً ازاد کیا ہے تو پھر مولی کو خیار ہے کہ جس ایک کو رقیۃ میں باقی رکھے۔
لان من للتبعیض یہ امام کی دلیل ہے کہ جمیع ازاد نہیں ہوں گے بلکہ کم ازکم ایک کو باقی رکھنا ضروری ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ یہ من جارہ برائے تبعیض ہے اور ضابطہ یہی ہے کہ جب من کا مجرور ذی ابعاض وذی اجزاء ہو تو شائع ذائع یہی ہے کہ من تبعیضیہ ہوتا ہے اور برائے تبیین نہیں ہوتا الا یہ کہ کوئی قرینہ موجود ہو جو عموم کی تاکید کرے اور بیان وتبیین کو ترجیح دے لیکن بلا قرینہ تبعیض کے لئے ہوتا ہے کما فی کل من هذا الخبز چونکہ خبز ذی اجزا ہو سکتی ہے اس لئے یہاں من تبعیضیہ ہوگا۔ ولانه متیقن یہ دوسری وجہ ہے کہ من برائے تبعیض ہے کیونکہ بعض کا مراد ہونا متیقن ہے اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے لان من اذا کان للتبعیض کیونکہ من جب تبعیض کے لئے ہو تو پھر یقیناً بعض ہی مراد ہوا کل کے مراد ہونے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔
وان کان للبیان اگر من بیانیہ ہے تو پھر بھی بضمن کل بعض تو ضرور مراد ہوا بہر صورت بعض کا مراد ہونا یقینی ہوا اور کل کا مراد ہونا محتمل ہے لہذا احتمالی کو ترک کر کے یقینی امر کو مراد لینا بہتر اور اولی ہے لہذا بعض غلاموں کو وہ مخاطب ازاد کر سکتا ہے کل کو نہیں کیونکہ رعایت عموم اور رعایت تبعیض دونوں اس میں ہیں کہ جمیع کو ازاد کرے مگر

ایک کو ضرور باقی رکھے۔

وفی المسئلۃ الاولی اور پہلے مسئلہ میں یعنی جب کہا من شاء من عبیدی عتقہ فھو حرٌ میں بھی ان دونوں امور کی رعایت کی گئی ہے کیونکہ ہر ایک غلام کا عتق اس کی اپنی ہی مشیۃ سے معلق ہے اور غیر سے قطع نظر ہے کہ وہ چاہے یا نہ چاہے اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ فکل واحد بھذا یعنی ہر ایک اسی اعتبار سے یعنی باعتبار قطع النظر عن الغیر بعض من المجموع ہے فیعتق کل واحد پس ہر ایک غلام ازاد ہو جائیگا اور رعایت تبعیض بھی اس میں برقرار رہے گی۔ بخلاف من شئت کیونکہ اس صورت میں صاحب مشیۃ تو صرف مخاطب ہے اگر یہ عتق کل کو مجتمعا چاہتا ہے اور کل ازاد ہوجائیں تو معنی تبعیض اس صورت میں بالکل باطل ہو جائیگا اس لئے کل کی ازادگی نہیں ہو سکتی کم از کم ایک عبد کو بصورت عبد باقی رکھنا ضروری ہے تاکہ معنی تبعیض باقی رہے۔ یہ فرق اور لفظ ای میں آخری فرق یہ دونوں مصنفؒ کے تفردات میں سے ہیں۔

ومنھا ما فی غیر العقلاء اور ان الفاظ عام میں سے لفظ ما ہے جو غیر عقلا میں استعمال ہوتا ہے وقد یستعار اور کبھی اس کا استعارہ عُقَلاء کے لئے بھی کر لیا جاتا ہے لیکن یہ مجاز ہے اور استعمال فی غیر العقلاء حقیقۃ ہے فان قال ان کان ما فی بطنک غلاما الخ یہ استعمال فی العقلاء کی مثال ہے اگر اپنی لونڈی کو کہتا ہے کہ اگر ما فی بطنک غلام ہے تو فانت حرۃ فولدت اس کے بطن سے ایک بچہ اور ایک بچی پیدا ہوئی تو اس صورت میں وہ لونڈی ازاد نہیں ہو گی لان المراد یعنی چونکہ ما عموم کے لئے ہے اس لئے مراد کل ما فی بطنک ہو گا یعنی جمیع ما فی بطنک تو صورت مذکورہ میں جمیع ما فی البطن غلام نہیں ہے بلکہ بعض ما فی البطن غلام ہے بعض ما فی البطن جاریہ ہے اس لئے شرط حریت پوری نہیں ہوئی لہذا ازاد نہیں ہو گی۔

وان قال طلقی نفسک من ثلث الخ تو امام رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ عورت اپنے آپ کو تین طلاق سے کم طلاق دے سکتی ہے یعنی ایک یا دو صرف وعندھما اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ عورت تین طلاق دے سکتی ہے وقد مر وجھھما اور ان کے وجوہ گذر چکے ہیں کہ امامؒ کے نزدیک من تبعیضیہ ہے اور کل طلاق مشروعہ تین ہے لہذا ان میں سے اس کو بعض کا اختیار ہے اور صاحبین کے نزدیک من بیانیہ ہے لہذا من

ثلث بیان ہوگا اور کل طلاق مشروعہ دے سکتی ہے۔ ومنھا کل وجمیع اوران الفاظ عموم میں سے لفظ کل اور لفظ جمیع ہے۔

وھما محکمان فی عموم مادخلا علیہ یعنی لفظ کل اور جمیع جس پر داخل ہوں گے اس کے اندر عموم پیدا کر دیں گے اور یہ اس امر میں محکم ہیں یعنی یہ کبھی خاص نہیں ہو سکتے کہ ان سے صرف واحد مراد ہو ایسے نہیں ہوسکتا لہذا کل رجل یا جمیع الرجال بول کر صرف واحد مراد نہیں ہوسکتا۔ باقی رہا قابل تخصیص ہونا تو کہا جاتا ہے کہ یہ ہوسکتا ہے جیسے وخلق کل شئی اور اللہ خالق کل شئی سے اللہ تعالیٰ اور کلام الٰہی کی تخصیص کی جاتی ہے اور اسی طرح واوتیت من کل شئی بھی مخصص ہے لیکن اس کی بہتر توجیہ یہ ہے کہ شئی مصدر ہے شائیشا کی اور یہ مصدر اس مقام پر مبنی للمفعول ہے جو بمعنی مشئ وجودہ کے ہے اس وقت یہ ممکن کے ساتھ خاص ہوگی اور باری تعالیٰ اور اس کے اوصاف کو شامل نہیں ہوگی لہذا ضرورت تخصیص نہیں ہے اور اوتیت من کل شئی میں تو عقلاً تخصیص ہے لہذا یہ قابل اشکال نہیں ہے لہذا یہ محکم فی العموم ہیں

بخلاف سائر ادوات العموم یعنی باقی حروف عموم محکم نہیں ہیں بلکہ وہ قابل تخصیص ہیں فان دخل الکل علی النکرۃ اگر لفظ کل داخل علی النکرہ ہو تو یہ عموم افراد کے لئے ہوگا جیسے کل رجل یشبعہ ھذا الرغیف تو یہ عموم افراد کے لئے ہے یعنی ہر ایک ایک رجل کو یہ رغیف سیر کرسکتی ہے اور مجموع رجال مراد لینا صحیح نہیں ہے وان دخل علی المعرفۃ اگر لفظ کل داخل علی المعرفۃ ہو تو اس وقت بمعنی مجموع کے ہوگا جیسے کل الرجال یحمل ھذا الحجر یعنی مجموع رجال مل کر اس حجر کو اٹھا سکتے ہیں اور یہاں ہر فرد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہر ایک فرد تنہا اس حجر کو نہیں اٹھا سکتا تو اس صورت میں لفظ کل عموم اجزا کیلئے ہوگا لا لعموم الافراد۔ قالوا عمومہ علی سبیل الانفراد یعنی حضرات علما نے کہا ہے کہ لفظ کل کا عموم علی سبیل الانفراد ہے یعنی ہر ایک فرد مراد ہوگا اور غیر سے قطع نظر ہوگی مصنفؒ نے فرمایا کہ ان کی یہ بات اس وقت ہے جب لفظ کل داخل علی النکرہ ہے نہ کہ اس وقت جب داخل علی المعرفۃ ہو کیونکہ اس صورت میں بمعنی المجموع ہوتا ہے۔

فان قال کل من دخل ھذا الحصن اولاً الخ یعنی جب امیر جیش کہتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اس حصن میں اولاً داخل ہوگا اسے اتنا نفل یعنی زیادہ علی السھم دی جائیگی۔ فدخل

عشرۃ معا پس دس آدمی اولاً اکھٹے اور معاً داخل فی الحصن ہوئے ہیں تو ان میں سے ہر شخص نفل تام کا مستحق ہوگا معاً کی قید اس لئے ہے کہ اگر متعاقبا داخل ہوں تو پھر نفل صرف اول کے لئے ہوگی اور معاً کی صورت میں گویا ہر فرد بانسبت متخلف کے اول ہے یعنی جو شخص بعد فتح الحصن داخل ہوگا اس کی بانسبت ان عشرہ داخلین کا ہر فرد اول وسابق ہے لہذا ہر ایک نفل تام کا مستحق ہوگا تو اس صورت میں مَنْ موصوفہ ہوگا تاکہ مدخول کل نکرہ ہو بخلاف من دخل اولاً یعنی بخلاف اس صورت کے کہ جب کہتا ہے من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ کذا اور لفظ کل مَنْ پر داخل نہیں کرتا تو اس صورت میں اگر عشرۃٌ معاً داخل ہوتے ہیں تو نفل کسی ایک کو نہیں ملے گی اور نہ مجموع عشرہ کو کیونکہ لفظ من میں عموم علی سبیل الانفراد نہیں ہے بلکہ عموم جنسی ہوا کرتا ہے اور یہاں کوئی داخل اول متحقق نہیں ہے ۔ وھھنا فرق آخر اور اس مقام پر ان دونوں عبارتوں میں ایک اور فرق بھی ہے وہ یہ کہ من دخل اولاً یہ عام علی سبیل البدل ہے یعنی ایک ایک کو علی سبیل البدل شامل ہونیکا امکان ہے کہ جو بھی ہو ہو سکتا ہے کہ اول داخل وہی ہو اور عموم علی سبیل الاجتماع اس کے اندر نہیں ہے اب اس صورت میں اگر پانچ آدمی معاً داخل ہوتے ہیں تو ان کو نفل میں سے کچھ نہیں ملے گا نہ مجموعی طور پر خمسہ کو کچھ ملے گا اور نہ کسی فرد واحد کو فاذا اضاف الکل الیہ پھر جب اس مَنْ کی طرف لفظ کل مضاف ہوگا تو عموم علی سبیل البدل کے علاوہ اقتضیٰ عموما آخر تو ایک اور عموم لفظ کل کے ساتھ پیدا ہوجائیگا تاکہ لفظ کل لغو نہ ہوجائے فیقتضی العموم فی الاول تو لفظ اول میں یہ مقتضی عموم ہوگا فیتعدد الاول تو لفظ اول کا مصداق متعدد ہوجائیگا اور یہ فرق ایسا ہے جس کے ساتھ مصنفؒ متفرد ہے پھر اس فرق کی تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے کہا تحقیقہ ان الاول الخ حاصل تحقیق یہ ہے کہ لفظ اول کا حقیقی معنی ہے ہر ایک کی بانسبت فرد سابق یعنی سابق علی کل ماعداہ جیسے سابق غیر مسبوق کہا جاتا ہے ففی قولہ من دخل ھذا الحصن اولاً میں یہی معنی حقیقی لینا ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں فرد واحد سابق غیر مسبوق ہوسکتا ہے اور اس میں تعدد نہیں ہوسکتا۔

امافی قولہ کل من دخل اولا میں لفظ کل داخل کیا گیا ہے من دخل اولاً پر فاقتضی التعدد تو یہ لفظ کل اپنے مضاف الیہ من دخل اولاً کے اندر تعدد کا مقتضی ہوجائیگا تو اس

صورت میں لفظ اول کو معنی حقیقی یعنی سابق علی کل ماعداہ پر محمول نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس میں تعدد ممکن نہیں ہے بلکہ یہ صرف فرد واحد ہو سکتا ہے فیراد معناہ المجازی تو اس صورت میں لفظ اول کا معنی مجازی مراد ہوگا۔

وھو السابق بالنسبۃ الی المتخلف یعنی سابق علی المتخلف یعنی جو لوگ متخلف ہو کر فتح حصن کے بعد داخل ہوتے ان سے جو سابق ہو وہ اول ہوگا تو اس وقت اول کا معنی سابق علی کل ماعداہ نہیں بلکہ سابق علی غیرہ ہوگا بہرحال متخلف فی الدخول پر سابق ہو یہ متعدد ہو سکتا ہے جب اس صورت میں عشرہ رجال معاً داخل ہوتے ہیں تو یہ عبارت ان تمام کو شامل ہو جائیگی لہذا عشرہ کا ہر فرد نفل تام کا مستحق ہوگا۔ اور اگر عشرہ رجال فرادیٰ داخل ہوتے ہیں تو صرف فرد واحد جو اولاً داخل ہوا ہے وہی بطریق اولیٰ مستحق نفل تام ہوگا کما سیاتی فی لفظ الجمیع وجمیع عمومہ علی سبیل الاجتماع یعنی لفظ جمیع کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع ہے علی سبیل الانفراد نہیں ہے فان قال جمیع من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ کذا تو اس حصن میں دس آدمی مجتمعاً ومعاً داخل ہوئے ہیں تو یہ دس اجتماعی طور پر نفل واحد کے مستحق ہوں گے ہر ایک ایک کو نفل تام نہیں ملے گی وان دخلوا فرادیٰ یستحق الاول فیصیر مستعاراً لکل اگر اس صورت میں معاً داخل نہیں بلکہ فرادیٰ یعنی ایک ایک ہو کر داخل ہوئے ہیں تو پھر ان میں سے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے وہی نفل تام کا مستحق ہوگا باقیوں کو کچھ نہیں ملیگا اس وقت لفظ جمیع مستعار ہوگا برائے لفظ کل یعنی مجازاً بمعنی کل ہو جائیگا جیسے کل من دخل کی صورت میں جو منفرداً اول داخل ہوا مستحق ہوتا تھا یہاں بھی ایسے ہوگا۔ کذا ذکرہ فخر الاسلام فی اصولہ ویرد علیہ انہ یلزم الجمع بین ارادۃ الحقیقۃ والمجاز یعنی اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں حقیقۃ ومجاز دونوں مراد ہو رہے ہیں اور حقیقۃ و مجاز دونوں کا بیک وقت ارادہ کرنا اور مراد لینا جائز نہیں ہے ولا یمکن ان یقال بعض حضرات نے اس اشکال کا جواب دیا تھا کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز واقع نہیں ہوتی کیونکہ ان اتفق الدخول علی سبیل الاجتماع یعنی اگر اتفاقی طور پر دخول علی سبیل الاجتماع واقع ہوا تو اس وقت لفظ جمیع محمول علی المعنی الحقیقی ہوگا اگر اتفاقاً ایسی صورت پیدا ہوئی کہ وہ فرادیٰ داخل ہوئے ہیں تو لفظ جمیع محمول علی المجاز ہوگا یعنی بمعنی کل ہوگا ہر ایک کا

وقوع بیک وقت نہیں ہوسکتا الگ الگ اوقات میں ہوگا لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز واقع نہیں ہوگی اس جواب کو مصنفؒ نے رد کرتے ہوئے کہا لایمکن ان یقال کہہ کر رد کردیا اور وجہ رد پیش کرتے ہوئے کہا لانہ فی حال التکلم الخ یعنی حالت تکلم کو دیکھا جاتا ہے کہ اس وقت لفظ سے کیا ارادہ کیا گیا ہے آخر حالت تکلم میں لابد ان یراد یعنی ضروری ہے کہ ان دو معنی میں سے کوئی معین معنی ارادہ کیا جائے گا اور ایک معنی معین کا ارادہ کرلینا دوسرے معنی معین کے ارادہ کرنے کا منافی ہے اگر آپ ان دونوں معنی میں سے ہر ایک کا ارادہ کرتے ہیں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آجائیگا بہر حال بوقت تکلم ارادہ معنی کا اعتبار ہے نہ وقوع فی الخارج کا اور آپ کا جواب وقوع فی الخارج پر مبنی ہے جس کا اعتبار نہیں ہوتا لہذا اشکال مرتفع نہیں ہوا۔

فاقول معنی قولہ انہ مستعار للکل الخ مصنفؒ نے اس مجاز واستعارہ کی اپنی طرف سے توجیہہ کی تاکہ اشکال مذکور مندفع ہوجاتے خلاصہ یہ کہ جو فخر الاسلام نے کہا ہے کہ انہ مستعار للکل اس کا معنی اور مراد یہ ہے کہ کل افرادی دو امور پر دلالت کرتا ہے ایک یہ داخلِ اوّل مستحق نفل ہوگا خواہ یہ داخلِ اوّل واحد ہو یا جماعۃ والثانی اور دوسرا مدلول کل یہ ہے کہ داخل اوّل اگر بصورت جماعۃ ہو تو ان میں سے ہر ایک ایک فرد نفل تام کا مستحق ہو جیسے اس صورت میں تھا جب لفظ کل داخل علی النکرہ ہو اور کل من دخل ہذا الحصن اولاً میں یہی معنی لیا گیا تھا۔

فہھنا یراد الامر الاول اس مقام پر جہاں لفظ جمیع مستعار للکل ہے تو کل سے مراد وہی معنی اول ہے یعنی داخل اول خواہ بصورت واحد ہو یا بصورۃ جماعۃ ولا یراد المعنی الحقیقی یعنی یہاں لفظ جمیع سے معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا جس کے اندر اجتماع امر ضروری تھا جس کے لحاظ سے الواحد المنفرد مستحق نہیں ہوسکتا ولا الامر الثانی یعنی کل کا جو معنی ثانی پیش کیا گیا ہے یہ بھی مراد نہیں یعنی لفظ جمیع کا استعارہ کل بالمعنی الثانی کے لئے نہیں ہے ورنہ تو مجتمعاً معاً داخل ہونیکی صورت میں ہر ایک نفل تام کے مستحق ہوجاتا بلکہ اس صورت میں تو جمیع کے جمیع نفل واحد کے مستحق ہیں تو معلوم ہوا کہ کل بالمعنی الثانی کے لئے مستعار نہیں ہے۔

ذلك لان هذا الكلام للتحريض یہ لفظ جمیع کے معنی حقیقی مراد نہ ہونیکی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ یہ کلام تحریض اور ترغیب کے لئے ہے یعنی حصن میں اولاً داخل ہونے کیلئے رغبت اور شوق دلانے کے لئے پیش کی جاتی ہے تو اس کا مقتضایہ ہے کہ جو سابق فی الدخول ہو وہ نفل کا مستحق ہوگا خواہ وہ منفرد ہو یا مجتمع اور اجتماع کوئی ضروری شرط نہیں ہے کیونکہ جب کوئی ایک فرد اقدام علی الدخول کرتا ہے اور دوسرا متخلف رہ جاتا ہے تو اس کا تخلف اس اول کو محروم از استحقاق نہیں کر سکتا اور قرینہ بھی موجود ہے جو اجتماع فی الدخول کے شرط نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جب چند افراد مجتمعا اور معاً داخل ہونے پر جرأت کرکے مستحق نفل ہوتے ہیں تو جب ایک آدمی تن تنہا منفرداً داخل ہونیکی جرأت کرتا ہے تو بطریق اولیٰ مستحق ہوگا۔ فلا يراد المعنى الحقيقي تو اس قرینہ کی بنا پر لفظ جمیع کا معنی حقیقی جس کے اندر اجتماع شرط ہے مراد نہیں ہوگا۔

وايضاً لا دليل یہ کل بالمعنی الثانی کے مراد نہ ہونیکی وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اس پر بھی کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ جب حصن میں اولاً ایک جماعۃ مجتمعاً ومعاً داخل ہو تو اس جماعت کا ہر ہر فرد نفل تام کا مستحق ہو۔ بل الكلام دال بلکہ یہ کلام اس پر دال ہے کہ مجموعہ افراد نفل واحد کے مستحق ہوں گے۔ فصار الكلام مجازاً تو اب یہ کلام مجاز ہوگی جس کا معنی مجازی یہ ہوگا کہ سابق فی الدخول مستحق نفل ہے خواہ یہ سابق منفرداً ہو یا مجتمعا یہ عموم المجاز ہے جس کے اندر حقیقی مفہوم مندرج ہے تو اس عموم المجاز کے لحاظ سے سابق فی الدخول مجتمعا ہو تو مستحق ہوں گے۔ اس لئے نہیں کہ لفظ جمیع کا معنی حقیقی مراد ہے بلکہ اس لئے کہ عموم المجاز میں مندرج ہے اور اس میں داخل ہے ہذا بحث فی غایۃ التدقیق۔

مسئلۃ حكاية الفعل لا يعم جو صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت کرے تو اس کے اندر عموم نہیں ہوا کرتا کیونکہ فعل محکی عنہ کا وقوع ایک صفۃ معینہ پر ہوتا ہے نحو صلى في الكعبة تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل مخصوص طریق پر واقع ہوا جیسے ہے کہ بین العمودین الیمانیین اور دروازہ بمقابلہ پشت تھا اور مغربی جدار سے اتنا فاصلہ پر تھے اور نماز نفل تھی فيكون هذا في معنى المشترك تو حکایت فعل بحکم مشترک ہو جائیگی اس کے اندر غور و فکر کیا جائیگا اگر اس کے بعض معانی رائے فکر کے ساتھ ترجیح

حاصل کر جائیں تو فذالک پس وہی مراد ہوگا اگر ان جمیع معانی کے لئے تساوی فی الحکم ثابت ہو تو حکم بعض میں ثابت بفعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگا اور دوسرے بعض میں قیاس کے ساتھ وقال الشافعیؒ لا یجوز الفرض فی الکعبہ امام شافعی کے نزدیک جواز فرضیہ کعبہ کے اندر جائز نہیں ہے کیونکہ بعض اجزائے کعبہ پس پشت ہو جائیں گے تو استقبال کعبہ پوری طرح نہ ہوا اس لئے فریضہ جائز نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل محمول علی النفل ہے تو صرف نفل نماز جائز ہوگی۔

ونحن نقول ہم اس کے جواب میں کہتے جب بعض کا جواز یعنی نفل کا جواز بفعل النبی علیہ السلام ثابت ہوا تو فرائض کا جواز قیاس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ فرائض اور نوافل میں بحالت اختیار استقبال کعبہ میں تساوی ثابت ہے یعنی دونوں کے اندر استقبال کعبہ ضروری ہے تو فرائض کا جواز فی الکعبہ ثابت بالقیاس ہوگا۔ لہٰذا ہر قسم کی صلوۃ خواہ فرض ہو یا نفل کعبہ کے اندر جائز ہے۔ واما نحو قضیٰ بالشفعۃ للجار فلیس من ھذا القبیل الخ جیسے کہ مصنفؒ نے فرمایا کہ درحقیقت یہ جواب از اشکال ہے تفصیل مسئلہ یہ ہے کہ شریک فی نفس المبیع اور شریک فی حقوق المبیع یعنی وسائل آبپاشی وغیرہ میں جو شریک ہے ان کے لئے شفعہ بالاتفاق ثابت ہے جو شخص شریک فی نفس المبیع وحقوق المبیع نہیں صرف مبیع جواز قسم اراضی یا دار ہے اس کا وہ جار ملاصق اور ہمسایہ بلا فصل ہے اس کے لئے احناف کے نزدیک حق شفعہ ثابت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہے احناف نے اپنے مسلک پر اس حدیث سے استدلال کیا کہ قضیٰ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالشفعۃ للجار شوافع کی جانب سے اس استدلال پر یہ اشکال وارد کیا گیا کہ یہ حکایت فعل ہے جو عام نہیں ہوا کرتی لہٰذا ہر جار کے لئے شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوگا بلکہ یہ اس جار کے لئے ہے جو شریک بھی ہو تو شوافع نے اس حدیث کا مطلب یہ سمجھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں ایک شخص جو جار تھا اس نے شفعہ کا دعویٰ دائر کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حق میں فیصلہ صادر فرمایا لہٰذا یہ ایک فعل ہے جس کی حکایت کی گئی ہے اور حکایت الفعل لا یعم تو مصنفؒ نے اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ لیس من ہذا القبیل یعنی از قبیل حکایت فعل نہیں ہے بلکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی ہے اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول تھا الشفعۃ ثابتۃ للجار اور راوی نے اسی کو تعبیر بالمعنی کرتے ہوئے کہا قضیٰ بالشفعۃ

للجار ولئن سلمنا یہ جواب ثانی ہے یعنی اگر ہم تسلیم کرلیں کہ یہ حکایت فعل ہے تو تب بھی ہمارا استدلال تام ہے کیونکہ الجار کا لام تعریف استغراق جنس کے لئے ہے کیونکہ یہاں معہود کوئی نہیں لہذا لام عہد کا نہیں ہو سکتا لام استغراق کا ہو کر ہر قسم کے جار کو شامل ہوگا خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو لہذا جار غیر شریک پر بھی استدلال صحیح ہے فصار کانہ قضی بالشفعۃ لکل جار سواء کان شریکا او غیر شریک۔

مسئلہ۔ اللفظ الذی ورد بعد سوال او حادثۃ الخ یعنی وہ لفظ جو بعد از سوال واقع ہو یا کسی حادثہ میں واقع ہوا اور اس کو اس سوال و حادثہ سے تعلق بھی ہے تو اس کے اقسام اربعہ ہو سکتی ہیں اول یہ کہ ان لا یکون مستقلا یعنی وہ لفظ کلام مستقل نہ ہو اور جبتک سوال یا حادثہ کا اعتبار نہ کیا جائے تو وہ کسی معنی تام کا مفید نہیں ہے جیسے لفظ "نعم" و "بلی" لفظ نعم اپنے ماسبق کو ثابت رکھتا ہے خواہ وہ کلام موجب ہو یا منفی اور منفی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر۔ اور لفظ بلی بعد از نفی واقع ہوتا ہے خواہ یہ نفی بصورت استفہام ہو یا بصورت خبر اس کا اثبات کر دے گا جیسے الیس اللہ بقادر تو اس کا جواب نعم سے غلط ہے اور بلی سے صحیح ہے تو بلی کی صورت میں معنی ہوگا بلی وھو قادر۔

او یکون مستقلا وحینئذ یعنی مستقل ہونیکی صورت میں اس کے اندر احتمالات ثلاثہ میں، اما ان خرج مخرج الجواب قطعا یعنی قطعی طور پر ماقبل کا جواب ہوگا اور اس کے اندر کلام مستانف ہونیکا احتمال نہیں ہوگا یہ ایک احتمال ہوا احتمالات ثلثہ میں سے او الظاھر انہ جواب یا ظاہر یہ ہے کہ ماقبل کا جواب ہے مع احتمال الابتداء یعنی ساتھ ساتھ احتمال ابتدا بھی موجود ہے یعنی از سر نو اور مستانف کلام ہو اور ماسبق کا جواب نہ ہو یہ احتمال قائم ہے یہ احتمال ثانی من الثلثہ ہے۔ او بالعکس یہ احتمال ثالث من الثلثہ ہے کل اربعہ اقسام ہوئے خلاصہ اس احتمال کا یہ ہے کہ الظاھر انہ ابتداء یعنی ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتدائی اور مستانف کلام ہے اور ساتھ احتمال جواب ہونیکی بھی گنجائش ہے۔

نحو الیس لی علیک کذا کیا میرا آپ پر اتنا فرض نہیں ہے وہ مخاطب کہتا ہے بلی یعنی ہاں ہے یہاں جواب بلفظ نعم صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا معنی ہوگا کہ نہیں پھر اقرار ثابت نہیں ہوگا یا ایک شخص کہتا ہے کہ کان لی علیک کذا کہ میرا تیرے اوپر اتنا قرض ہے مخاطب کہتا ہے نعم تو اس صورت میں اقرار ثابت ہو جائیگا ھذا نظیر غیر المستقل

یہ غیر مستقل کی نظیر ہے کہ یہ اپنے ماسبق کا جواب ہے اس کے بغیر یہ مفید معنی نہیں ہے۔
ونحو سھی النبی صلی اللہ علیہ نسجد و زنی ماعز فرجم یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز میں سہو ہوا پس سجدہ سہو کیا اور حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے زنا ہوا پس اسے رجم کی گئی۔
ھذا نظیر المستقل الذی ھو جواب قطعا یعنی فسجد اور فرجم یہ کلام مستقل ہے اور قطعی طور پر یہ ماسبق کا جواب ہے مستانف کلام ہونیکا احتمال نہیں ہوسکتا۔ ونحو تعال تغد معی آئیے میرے ساتھ یہ غداء کھائیے فقال ان تغدیت فکذا مخاطب کہتا ہے کہ اگر میں نے غدا کھائی تو میرا غلام آزاد من غیر زیادۃ اور ان الفاظ مذکورہ سے کوئی زیادہ لفظ نہیں بولتا ھذا نظیر المستقل یہ نظیر ہے اس مستقل کی جس کے متعلق ظاہر یہی ہے کہ یہ ماسبق کا جواب ہے
ونحو ان تغدیت الیوم الخ جو قدر واجب فی الجواب تھا اس پر لفظ الیوم کی زیادتی کردی یہ نظیر ہے اس مستقل کی جس کے متعلق ظاہر یہ ہے کہ یہ ابتداء کلام ہے ساتھ ساتھ احتمال جواب بھی ففی کل موضع الخ یعنی ہر مقام کے اندر لفظ نحو ذکر کر کے اشارہ کیا یہ قسم واحد کی نظیر ہیں یعنی ہر ایک مثال ایک ایک قسم کی نظیر ہے۔

ففی الثلثۃ الاول پہلی تین صورتوں میں ان الفاظ کو محمول علی الجواب کیا جائیگا اور رابع میں یعنی جہاں قدر واجب فی الجواب سے لفظ زائد موجود ہے یحمل علی الابتداء یعنی یہ جواب نہیں بلکہ یہ کلام از سر نو اور مستانف ہے ہمارے نزدیک حملاً للزیادۃ علی الافادۃ تاکہ یہ زیادۃ بے فائدہ کی مفید ہو اور یہ زیادۃ علی الجواب لغو ہونے سے بچ جائے لہذا آج دن میں جو بھی غداء کھائیگا خواہ یہی غدا کھائے جس کی طرف اسے دعوت دی گئی یا اور کھائے داعی کے ساتھ کھائے یا کسی اور کے ساتھ یا تنہا کھائے ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا ولو قال عنیت الجواب اگر اس زیادتی کی صورت میں وہ کہے کہ میری مراد صرف جواب ماسبق تھا تو اسے دیانتاً صادق قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس نے ایسے معنی کا ارادہ کیا ہے جو اس کی کلام کا محتمل ہوسکتا ہے لیکن اسے قضاءً صادق قرار نہیں دیا جائیگا کیونکہ ایکتو خلاف ظاہر ہے دوسرا یہ کہ اس کے اندر اس پر تخفیف اور اس کا ذاتی فائدہ ہے ایسی صورتوں میں قضاءً اس کی تصدیق نہیں ہوسکتی۔
وعند الشافعی یحمل علی الجواب امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی تین صورتوں کی طرح اس چوتھی صورت کو جس کے اندر زیادۃ علی قدر الجواب موجود ہے اس

کو بھی محمول علی الجواب کیا جائیگا تو انھوں نے اس زیادۃ کو بالکل لغو قرار دے دیا۔
وھذا اما قیل ان العبرۃ الخ یہ وہی بات ہے جو کہی جاتی ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے خصوصِ سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ تمسک اور استدلال لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ عام ہے اور خصوص سبب عموم لفظ کا منافی نہیں ہے۔
فان الصحابۃ ومن بعدھم صحابہ اور من بعدھم من التابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نے ان عمومات کے ساتھ تمسک اور استدلال کیا جو حوادث اور اسباب خاصہ میں واقع ہوئے اور ان اسباب و حوادث خاصہ پر مقصور نہیں رکھا جیسے آیت الظہار جو خولہ زوجہ اوس بن الصامت کے واقعہ میں نازل ہوئی اور آیت لعان بلال بن امیہ کے بارہ میں نازل ہوئی لیکن یہ احکام ان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ امت عامہ کیلئے ہیں۔
فصل حکم المطلق ان یجری علی اطلاقہ الخ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گا جیسے مقید اپنی تقیید پر جاری رہتا ہے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا فاذا وردا ای المطلق والمقید جب کسی مقام پر مطلق اور مقید دونوں وارد ہوں فان اختلف الحکم اگر حکم مختلف ہو تو لم یحمل المطلق علی المقید مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری ہوگا۔ الا فی مثل قولہ اعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرۃ فالاعتاق یتقید بالمؤمنۃ یعنی جب کہتا ہے کہ میری طرف سے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ مطلق رقبہ کا حکم ہے اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ مجھے رقبہ کافرہ کا مالک نہ بنانا تو یہ حکم مقید ہے تو اس صورت میں مخاطب متکلم کی جانب سے صرف رقبہ مؤمنہ ہی آزاد کر سکتا ہے تو مطلق رقبہ کا حکم مقید ہو جائیگا غیر کافرہ کی قید کے ساتھ اور اس مثال سے مراد ہر وہ مقام ہے جہاں حکمین مذکورین فی الکلام مختلف ہوں لیکن ان میں سے ایک ایسے حکم کو مستلزم ہو جو اس کلام میں مذکور نہیں ہے تو ایسے مقام میں مطلق کی تقیید واجب ہو جائیگی جیسے مثال مذکور میں ہے فان احد الحکمین ایجاب الاعتاق حکمین مذکورین میں سے ایجاب اعتاق کا حکم ہے وہ ہے اعتق عنی رقبۃ والثانی نفی تملیک الکافرۃ دوسرا تملیک کافرہ کی نفی کا حکم ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لکن نفی تملیک الکافرۃ لیکن تملیک کافرہ کی نفی یستلزم نفی اعتاقھا یعنی اعتاقِ کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے ضرورت ان ایجاب الاعتاق یستلزم ایجاب التملیک کیونکہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم

ہے ونفی اللازم لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی ہوجاتی ہے اور لازم تھا تملیک توجب
اس نے تملیک کافرہ کی نفی کردی تو یہ نفی لازم ہے لہذا اعتاق کافرہ جو اس کاملزوم
ہے اس کی بھی نفی ہوجائیگی نصار کانہ قال لاتعتق عنی رقبہ کافرۃ تو یہ اول حکم یعنی اعتق
عنی رقبۃ کی تقیید کا موجب ہوگا تو یہ اعتاق مومنہ کا ایجاب ہوگا۔ یہ لاتعتق عنی کافرۃ یہ
ایک ایسا حکم ہے جو مذکور فی الکلام نہیں لیکن لاتملکنی الخ اسے مستلزم ہے کیونکہ نفی
لازم نفی ملزوم کو مستلزم ہوتی ہے۔

وان اتحد ای الحکم یعنی جس حکم میں مطلق اور مقید وارد ہیں اگر وہ حکم واحد اور
متحد ہے تو پھر دیکھا جائیگا کہ فان اختلفت الحادثۃ اگر وہ حادثہ جس کے متعلق مطلق ومقید
وارد ہے مختلف ہے ککفارۃ الیمین وکفارۃ القتل کفارہ یمین تحریر رقبۃ وارد ہے جو کہ مطلق
ہے اور مؤمنہ کی قید اس مقام پر نہیں ہے اور کفارہ قتل میں تحریر رقبۃ مومنۃ واقع ہے جو
مقید بقید المؤمنۃ ہے تو ہمارے نزدیک مطلق محمول علی المقید نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے
اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر رہیگا لہذا کفارۃ یمین میں ہر قسم کی رقبۃ خواہ مومنۃ ہو یا غیر
مومنہ اس کی تحریر کافی رہیگی اور کفارۃ قتل میں صرف رقبۃ مؤمنہ کی تحریر صحیح ہوگی وعند
الشافعیؒ یحمل اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں مطلق محمول علی المقید ہوگا۔
سواء اقتضی القیاس اولا خواہ اس حمل المطلق علی المقید کے لئے قیاس تقاضا کرے یا نہ
کرے تو ان کے نزدیک کفارۂ یمین میں بھی تحریر رقبۃ مؤمنۃ ضروری ہے۔

وبعضہم زادوا وان اقتضی القیاس اور بعض شوافع نے اس میں یہ زیادتی اور اضافہ
کیا ہے کہ اگر قیاس مقتضی حمل ہو تو حمل المطلق علی المقید ہوگا والا فلا تو گویا شوافع کہ اس
کے اندر قولین ہوگئے۔ وان اتحدت ای الحادثہ یعنی حادثہ بھی متحد اور واحد ہو جیسے کہ حکم
واحد ہے۔ کصدقۃ الفطر میں مطلق اور مقید دونوں وارد ہیں تو پھر دیکھا جائیگا فان دخلا
علی السبب اگر یہ دونوں مطلق اور مقید داخل علی السبب ہیں جیسے اَدُّوا عن کل حر وعبد
اس نص میں مسلمین کی قید نہیں ہے اور دوسری نص ہے عن کل حر وعبد من المسلمین
تو اس کے اندر من المسلمین کی قید مذکور ہے ای دخل النص المطلق والمقید نص مطلق
اور مقید یہ دونوں داخل علی السبب ہیں کیونکہ صدقۃ فطر کے وجوب کا سبب راس انسان
ہے وقد ورد نصان یہاں دو نصیں وارد ہیں ایک اس پر دال ہے کہ راس مطلق سبب

ہے اور وہ نص قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حر وعبد ہے اور دوسری اس پر دال ہے کہ راس مسلم سبب ہے وھو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین تو ہمارے نزدیک مطلق کو محمول علی المقید نہیں کیا جائیگا بل یجب العمل بکل واحد منھما بلکہ ہر ایک کے ساتھ عمل کیا جائیگا اذلا تنافی فی الاسباب کیونکہ اسباب میں منافاۃ نہیں ہوسکتی یعنی ایک ہی امر اور حکم کے اسباب کثیرہ ہوسکتے ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی سبب ہو لہٰذا عبد خواہ مسلم ہو یا غیر مسلم دونوں سے صدقۃ الفطر ادا کرنا پڑیگا خلافا لہ امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ لہٰذا ان کے نزدیک صرف عبد مسلم سے صدقۃ الفطر ادا کرنا واجب علی المولیٰ ہوگا وان دخلا ای المطلق والمقید علی الحکم فی صورت اتحاد الحادثۃ یعنی جب حادثہ متحد اور واحد ہو اور مطلق ومقید داخل علی الحکم ہوں نہ کہ داخل علی السبب تو اس وقت میں مطلق محمول علی المقید ہوگا بالاتفاق بین الفریقین نحو فصیام ثلثۃ ایام کفارہ یمین یہ نص مطلق ثلثہ ایام کے صیام کا حکم دے رہی ہے مع قرأۃ ابن مسعود اور حضرت ابن مسعود کی قرأۃ جوکہ مشہور ہے اس کے اندر واقع ہے ثلثۃ ایام متتابعات تو اس میں ثلثہ ایام کے صیام کو تتابع کی قید کے ساتھ مقید کردیا گیا ہے تو وجوب صوم ثلثہ ایام کا حکم تتابع کی قید کے ساتھ ایک قرأۃ میں مقید نہیں اور ابن مسعود کی قرأۃ میں متتابعات کی قید موجود ہے یحمل بالاتفاق یعنی یہاں بالاتفاق مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ لامتناع الجمع بینھما یعنی ان نصین کے اندر جمع فی العمل ممکن نہیں ہے کیونکہ مطلق غیر متتابع صیام کو جائز قرار دیتی ہے اور مقید ان غیر متتابع کو ناجائز قرار دیتی ہے اس لئے جمع تو ممکن نہیں اور مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر یہاں جاری نہیں ہوسکتا لہٰذا ضروری ہے کہ مطلق کو محمول علی المقید کیا جائے گا۔

ھذا اذا کان الحکم مثبتا یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو فان کان منفیا

اگر حکم منفی ہو تو اس وقت مطلق محمول علی المقید بالاتفاق نہیں ہوگا نحو لاتعتق رقبۃ تو یہ مطلق ہے کہ کوئی رقبہ ازاد نہ کر ولاتعتق رقبۃ کافرۃ یہ مقید ہے کہ رقبہ کافرہ کو آزاد نہ کرنا لم یحمل اتفاقا تو یہاں مطلق محمول علی المقید نہیں ہوگا یہ بالاتفاق ہے کیونکہ ان کے درمیان جمع ممکن ہے بان لایعتق اصلا کہ کچھ بھی ازاد نہ کرے نہ کافرہ نہ غیر کافرہ اسی طرح عمل

کیا جائیگا فلا یعتق اصلاً۔

لہ ان المطلق ساکت والمقید ناطق الخ یہ امام شافعیؒ جو مطلق کو ہر صورت میں مقید پر محمول کرتے ہیں ان کی دلیل ہے کہ مطلق ساکت از قید ہے اور مقید ناطق ہے تو یہ ناطق اولی من الساکت ہے لہذا اس ساکت کو محمول علی الناطق کیا جائیگا۔

فنقول فی جوابہ یہ جواب بطور قول بالموجب کے ہے نعم یعنی ہاں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مقید اولی ہے لیکن یہ اس وقت میں ہوتا ہے جب مطلق و مقید متعارض ہوں۔ ولا تعارض اور تعارض اس وقت تھا جب حادثہ ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو جیسے ثلثۃ ایام متتابعات میں تھا۔ اس کے علاوہ دوسرے مقامات میں تعارض نہیں ہے۔ ولان القید زیادۃ الخ یہ مذہب اخیر کی دلیل ہے جو کہتے تھے کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو پھر مطلق محمول علی المقید ہوگا۔ خلاصۂ دلیل یہ کہ قید ایک وصف کی زیادتی کرتی ہے اور تقیید بالوصف جاری مجری شرط کے ہوتی ہے نیوجب نفی الحکم پس یہ عدم وصف موجب ہوگی عدم حکم کی کیونکہ تخصیص بالشرط عما عداہ سے موجب ہوتی ہے نفی حکم کی عند الشافعیؒ وذلک لان اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نفی حکم نص مقید کا مدلول ہے لہذا یہ حکم شرعی ہے اور احکام شرعیہ میں تعدیہ بالقیاس ہوتا ہے الی النظائر تو منصوص میں نفی الحکم عما عدا القید نص کے ساتھ ثابت ہوگی اور کفارات چونکہ جنس واحد ہیں لہذا یہ ایک دوسرے کی نظیر ہیں تو نظیر میں یہ حکم ثابت بطریق القیاس ہوگا۔ ولنا قولہ تعالی لا تسألوا عن اشیاء الخ ہمارے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ قول مذکور دلیل ہے کیونکہ یہ آیت دال ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہیگا اور اس کو مقید پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ اپنی طرف سے تقیید کا اضافہ کرنا موجب تغلیظ وشدۃ ہے اور موجب مسارۃ کما فی بقرۃ بنی اسرائیل کہ پہلے مطلق بقرہ کا حکم تھا ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ابتداء میں جو بھی بقرہ ذبح کر دیتے کافی ہو جاتی ولکن شددوا علی انفسہم فشدد اللہ علیہم اور آیت مذکورہ اس قسم کی موجب تغلیظ اور مسارۃ سے منع کرتی ہے۔

قال ابن عباس ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ واتبعوا ما بین اللہ یہ دوسری دلیل ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مبہم رکھا تم اس کو ابہام پر ہی چھوڑے رہو اپنی طرف سے اس کی کوئی تقیید و تعیین نہ کرو اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا اور واضح کر دیا اس کی تابعداری کرو اور مطلق چونکہ مبہم ہے اور مقید معین ہے لہذا ہم اپنی طرف

سے مطلق کو محمول علی المقید کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔

وعامۃ الصحابۃ ماقیدوا امہات النساء یہ تیسری دلیل ہے یعنی اکثر صحابہ نے جس میں حضرت عمرؓ بھی شامل ہیں نساء منکوحہ کی امہات کی تحریم کو مطلق رکھا اور دخول کی قید جو ربائب میں واقع ہے اس کی بنا پر امہاتِ نساء میں اس قید کا اضافہ تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقیید پر رکھا تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید جو محرمات یعنی جس کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے ان کے اندر امہات نسائکم شمار فرمایا ہے یعنی منکوحہ عورت کی والدہ اور اس کو مطلق رکھا اور یہاں یہ قید ذکر نہیں فرمائی کہ منکوحہ مدخولہ کی ماں دخول کی قید نہیں ہے۔ اور اسی طرح ربائب کے ساتھ نکاح بھی کرنے کو حرام قرار دیا یعنی منکوحہ عورت کی سابق خاوند سے بیٹی خواہ خاوند سابق فوت ہوا ہو یا اس نے اسے طلاق دیدی ہو۔ تو یہاں قید دخول کا ذکر موجود ہے یعنی اس ربیبہ کے ساتھ نکاح کرنا حرام ہے جس کی والدہ کے ساتھ بعد از نکاح دخول ہو چکا ہو۔ اگر کسی عورت سے نکاح کیا لیکن قبل الدخول فوت ہو چکی یا مطلقہ ہو چکی ہے تو اس کی بیٹی جو سابق خاوند سے موجود ہے اور جو ناکح ثانی کی ربیبہ ہے وہ اس ربیبہ کے ساتھ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ قران مجید میں وربائبکم التی دخلتم بامھاتھن ہے تو یہاں دخول کی قید موجود ہے اسی قید کا اضافہ امہات النساء میں عامہ صحابہ نے تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رہنے دیا۔ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ "ام المرأۃ مبھمۃ فی کتاب اللہ تعالیٰ فابھموھا" تو معلوم ہوا کہ مطلق کو محمول علی المقید نہیں کیا جائیگا۔

ولان اعمال الدلیلین یہ چوتھی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جہاں تک ممکن ہو اعمال دلیلین واجب ہے یعنی دونوں دلیلوں کو عمل دینا اور زیر عمل لانا واجب ہے اور اس کی صورت یہی ہے کہ ہر ایک کے ساتھ اپنے اپنے مورد میں عمل کیا جائے اور یہ یوں ہی ہو سکتا ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقیید پر جاری رہے کیونکہ اگر مطلق کو محمول علی المقید کر دیا جائے تو اس میں مطلق کا ابطال ہے کیونکہ مطلق مقید اور غیر مقید دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور حمل علی المقید کرنے کی صورت میں غیر مقید کا جواز باطل ہو جائیگا حالانکہ اس کا جواز مطلق کا مقتضا تھا جو کہ باطل ہو جائیگا لہذا شوافع کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ مقید پر عمل کرنے کے ساتھ مطلق پر بھی عمل ہو جائیگا کیونکہ مقید میں مطلق پایا جاتا ہے

تو اس کا رد ہو چکا کہ مطلق بدون المقید بھی تو ملتا ہے ان صورتوں میں مطلق پر عمل نہ ہوا لہذا اس کا ابطال ہو گیا جو صحیح نہیں ہے ۔ الا ان لا یمکن مگر اس صورت میں جب کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اس صورت میں مجبوری ہے اور یہ اس وقت تھا جب کہ حادثہ اور حکم دونوں ایک ہی ہو کما مضی فی صورۃ ثلثۃ ایام متتابعات یہ دلائل مذہب اول یعنی ما قال الشافعیؒ من الحمل مطلقا کی نفی اور رد کے متعلق تھے فالان نشرع فی نفی المذہب الثانی وھو الحمل ان اقتضی القیاس ۔

والنفی فی المقیس علیہ بناء علی العدم الاصلی فکیف یعدی جواب عما قالوا الخ وہ لوگ جو اس کے قائل تھے کہ اگر قیاس تقاضا کرے تو پھر مطلق کو محمول علی المقید کیا جائیگا اور انھوں نے یہ کہا نفی حکم شرعی ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک نص مقید کا یہ بھی مدلول ہے کہ جہاں یہ قید نہیں پائی جائیگی وہ جائز نہیں ہوگا جب یہ نفی مدلول نص ہوئی تو یہ حکم شرعی ہوا اور اس کا تعدیہ بالقیاس ہو سکتا ہے تو یہ اس کا جواب اور رد ہے کہ نحن نقول الخ یعنی ہم جواباً کہتے ہیں کہ یہ نفی عدم اصلی ہے اور عدم شرعی نہیں ہے فان قولہ تعالیٰ فی کفارۃ القتل فتحریر رقبۃ مومنۃ الخ یعنی تحریر رقبۃ مؤمنۃ یہ کفارہ قتل میں تحریر مؤمنہ کا ایجاب کرتی ہے باقی رہی نفی کافرہ اس پر یہ آیت اصلا دال نہیں یہ مدلول آیت نہ ہوا تو یہ عدم ونفی حکم شرعی نہیں ہوگا بلکہ یہ عدم اصلی ہوگا اور یہی فرمایا والاصل عدم اجزاء تحریر الرقبۃ الخ یعنی اصل یہ ہے کہ تحریر رقبہ کفارۃ قتل میں کافی نہ ہو کیونکہ تحریر رقبہ عن کفارۃ القتل کسی دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہے جیسے صلوۃ وصوم کی ادائیگی عن کفارۃ القتل کافی نہیں ہے اور یہ عدم اجزاء عدم اصلی ہے کیونکہ اس کے لئے کوئی دلیل شرعی قائم نہیں ہے ۔ باقی تحریر رقبۃ مؤمنہ یہ کافی ہے عن کفارۃ القتل کیونکہ مؤمنہ کا اجزاء ثابت بالنص ہے فبقی عدم اجزاء الکافرۃ اور کافرہ کا کافی نہ ہونا یہ بطور عدم اصلی کے باقی ہے فلا یکون حکما شرعیا جب یہ حکم شرعی نہ ہوا تو اس کا تعدیہ بالقیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ لابد فی القیاس من کون المعدیٰ حکما شرعیا یعنی جس حکم کو متعدی بالقیاس کیا جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکم شرعی ہو ۔

توضیحہ توضیح اس کی یہ ہے کہ آعدام دو قسم ہوئیں پہلا یہ کہ عدم اجزاء تحریر رقبۃ یعنی تحریر رقبہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا جیسے صلوٰۃ وصوم وغیرھما یعنی حج وغیرہ عن کفارۃ القتل کافی نہیں ہیں ۔ دوسرا ہے تحریر رقبہ غیر مؤمنہ کا کافی نہ ہونا فالقسم الاول یعنی مطلق رقبہ کی

تحریر اور صلوٰۃ وصوم کا کافی نہ ہونا یہ سب بلا خلاف اعدام اصلیہ ہیں اعدام شرعیہ نہیں ہیں کیونکہ شریعت نے ان کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا نہ اثباتاً نہ نفیاً۔ والقسم الثانی یعنی رقبہ غیر مؤمنہ کا عدم اجزاء یہ مختلف فیہ ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مؤمنہ کا عدم اجزاء حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک یہ عدم اصلی ہے۔

بناءعلی ان التخصیص بالوصف اصل اختلاف یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مفہوم مخالف بھی مدلول نص ہو کر حکم شرعی ہے لہٰذا تخصیص بالوصف ان کے نزدیک دال ہے کہ ذاتِ موصوف جب وصف کے بدون ہو تو حکم ایسے موصوف سے منتفی ہو جائیگا۔ فانہ قال اللہ تعالیٰ فتحریر الخ یعنی جب اللہ تعالیٰ نے تحریرُ رقبۃٍ فرمایا اگر اس کے بعد مؤمنہ کی وصف مذکورہ نہ ہوتی تو رقبہ کافرہ کی تحریر جائز ہو جاتی جب مؤمنہ کا لفظ کہہ دیا تو اس سے لازم آتا کہ تحریر کافرہ صحیح نہیں ہے تو نفی تحریر الکافرہ یہ مدلول نص ہوا اور مدلول نص حکم شرعی ہوتا ہے لہٰذا یہ حکم شرعی ہوگا اور تعدیہ بالقیاس صحیح ہوگا۔ ونحن نقول ہم چونکہ مفہوم مخالف کا مدلول نص ہونا تسلیم نہیں کرتے لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ تحریر رقبۃ مؤمنۃ ابتداءً ہی سے تحریر مؤمنہ کو واجب قرار دیا ہے اور وہ کافرہ سے ساکت ہے۔ لانہ اذا کان فی آخر الکلام مغیر یہ اس کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ جب آخر کلام میں کوئی مغیر موجود ہو جائے جیسے استثناءً اور شرط یا وصف تو صدر کلام موقوف علی الآخر ہو جاتا ہے جب تک یہ آخر منضم نہ ہو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا ویثبت حکم الصدر بعد التکلم بالمغیر لا قبلہ۔ لئلا یلزم التناقض تاکہ تناقض بین الصدر والآخر لازم نہ آئے آیت کا مفہوم یہ نہیں ہوگا کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو پھر نفی کافرہ نص مقید کا یہ مفہوم نہیں ہے ورنہ تو اول وآخر میں تناقض قائم ہو جائیگا بل النص لایجاب الرقبۃ المؤمنۃ ابتداءً یعنی اس کا ابتدائی مفہوم ہی یہی ہے کہ رقبہ مؤمنہ واجب ہے۔ باقی رہی رقبہ کافرہ تو آیت مذکورہ اس کے ساتھ کسی قسم کا تعرض نہیں کرتی لہٰذا یہ نہ مدلول نص ہے نہ حکم شرعی بلکہ یہ اپنے عدم اصلی پر باقی ہے جیسے قسم اول من الاعدام میں تھا اور شرط قیاس یہ ہے کہ حکم معدیٰ حکم شرعی ہو نہ کہ عدم اصلی لہٰذا حمل مطلق علی المقید بالقیاس فاسد ہے۔

ولا یمکن ان یعدی القید الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا اور اشکال یہ وارد کیا جاتا تھا کہ ہم قیاس کے ساتھ تعدیہ قید کرتے ہیں یعنی کفارہ قتل میں جو مومنہ کی قید واقع ہے

ہم قیاس کے ساتھ اسی قید کا تعدیہ الی کفارۃ الیمین کرتے ہیں اور یہ قید تو حکم شرعی ہے کیونکہ یہ ثابت بالنص ہے لہذا اس کا تعدیہ قیاساً جائز ہے اور عدم ضمناً ثابت ہوگا یعنی عدم اجزاء الکافرہ ضمناً ثابت ہوگا لا قصداً لا انا نعدی ھذا العدم قصداً یہ نہیں ہے کہ ہم اس عدم کا تعدیہ قصداً کر رہے ہیں بلکہ ہم قصداً تعدیہ قید کا کریگا اور اس کے ساتھ تعدیہ عدم ضمناً ہو جائیگا اور یہ چیز جائز فی القیاس ہے تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا لا یمکن ان یعدی یعنی تمہارے لئے یہ ممکن نہیں ہے اس کی وجہ پیش کی لان القید وھو قید الایمان مثلا الخ یعنی قید ایمان جو رقبۃ مؤمنۃ میں ہے یہ اثبات حکم فی المقید پر دال ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ وہ رقبہ جس میں قید ایمان موجود ہے کفارہ قتل میں اس کا ازاد کرنا کافی ہے ۔ والنفی فی غیرہ اور آپ کے نزدیک نفی فی غیرہ پر دال ہے یعنی نفی الحکم فی غیر المؤمنۃ جس کا حاصل یہ ہے کہ رقبہ کافرہ کی تحریر کافی نہیں وھو نفی الاجزاء فی الرقبۃ الکافرہ فیثبت ان القید یدل علی ھذین الامرین والاول ان امرین میں سے اول یعنی اجزاء المؤمنۃ حاصل فی المقیس یعنی کفارہ یمین جس کو آپ کفارۂ قتل پر قیاس کرنا چاہتے ہیں اسی تحریر رقبۃ مؤمنۃ کا اجزا اور کافی ہونا تو نص مطلق کے ساتھ ثابت ہے وہ وہی جو کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کا قول تحریر رقبۃ واقع ہے کیونکہ یہ رقبہ مطلق ہے جو مؤمنہ اور غیر مؤمنہ کو شامل ہے تو اسی نص مطلق کے ساتھ کفارہ یمین میں جو تمہارے نزدیک مقیس ہے اجزاء مؤمنہ ثابت ہے فلا یفید تعدیتہ تو اس قید مؤمنہ کا تعدیہ مقیس میں تعدیہ ایمان کا فائدہ نہیں دے گا کیونکہ اجزاء مؤمنہ تو نص مطلق کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے پھر اس کا تعدیہ کرنا بجز تحصیل حاصل کے کچھ نہیں ہے جو کہ باطل ہے نعم ای التعدیۃ اب اس قید کے ساتھ آپ صرف امر ثانی کا تعدیہ کر رہے ہیں یعنی نفی الاجزاء فی الکافرہ فقط نتعدیۃ القید یعنی قید مؤمنہ کا تعدیہ فی المقیس یہ بعینہ عدم کا تعدیہ ہے اور تعدیہ عدم تو صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ نہ مدلول نص ہے نہ حکم شرعی وان کانت غیرھا یعنی اگر بالفرض

والتقدیر تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم نہ ہو بلکہ یہ تعدیہ عدم کا غیر ہو تو تب بھی تعدیہ قید سے مقصود اصلی تعدیہ عدم ہے کیونکہ مؤمنہ کا اجزاء تو نص مطلق سے معلوم ہو چکا ہے لہذا تعدیۂ قید کا وہ تو مقصود اصلی نہیں ہو سکتا بلکہ آپ کا مقصود بالذات تعدیہ عدم ہے لہذا اس کو تعدیہ ضمنی قرار دینا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ تعدیہ قصدی ہے جو درست نہیں ہے۔

حاصل هٰذا الکلام اس کلام مذکور کا حاصل یہ ہے کہ تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم ہے اگر تسلیم کرلیا جائے کہ تعدیہ قید کا مفہوم مغایر اور غیر ہے تعدیہ عدم کے مفہوم کا تو پھر بھی تعدیہ قید سے تمہارا مقصود اصلی تعدیہ عدم ہے فتعدیۃ العدم مقصودۃ من تعدیۃ القید فیبطل قولہ تو ان کا قول باطل ہوگیا کہ ہم تعدیہ قید کرتے ہیں اور عدم صرف ضمنا ثابت ہوگا لا قصدا کیونکہ بل العدم یثبت قصداً عدم کا اثبات ان کا مقصود اصلی ہے لہٰذا یہ اثبات عدم بالقصد و بالذات ہے اور یہ نہ حکم شرعی ہے نہ مدلول نص فلا یصح القیاس کیونکہ قیاس احکام شرعیہ میں ہوا کرتا ہے اعدام اصلیہ میں نہیں فتکون پس یہ تعدیہ قید ایسی چیز کے اثبات کے لئے کیا جا رہا ہے جو حکم شرعی نہیں ہے۔ یعنی عدم اجزاء الرقبۃ الکافرۃ کیونکہ یہ عدم اصلی ہے جو حکم شرعی نہیں ہوا کرتا وابطال الحکم الشرعی اور یہ تعدیہ قید درحقیقت حکم شرعی کا ابطال ہے چونکہ نص مطلق جو کفارہ یمین میں وارد ہے وہ مطلق ہے اور وہ دال ہے کہ کفارہ یمین میں مطلق رقبہ خواہ مؤمنہ ہو یا کافرہ کا آزاد کرنا کافی ہے تو اس قید مؤمنہ کی تعدیہ سے یہ حکم شرعی باطل ہو جائے گا۔

وکیف یقاس مع ورود النص یہ تعدیہ بالقیاس کے فاسد ہونے کی ایک اور دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ قیاس کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مقیس میں کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو حکم معدیٰ کے وجود یا اس کے عدم پر دال ہو جب اس مقیس میں یعنی کفارۃ یمین میں نص مطلق وارد ہے جو دال ہے کہ مقید اور غیر مقید کفارہ یمین میں کافی ہے کسی ایک کا وجوب علی التعیین نہیں ہے تو آپ کا قیاس مع ورود النص فی المقیس کیسے صحیح ہو سکتا ہے لہٰذا یہ قیاس فاسد ہے۔

ولیس حمل المطلق علی المقید کتخصیص العام کما زعموا لیجوز بالقیاس۔ ھٰذا جواب الخ یہ درحقیقت جواب ہے اس دلیل کا جو امام رازیؒ نے محصول میں پیش فرمائی ہے اس امر پر کہ حمل مطلق علی المقید جائز ہے جب قیاس اس کا مقتضی ہو وھو ان الخ اور وہ دلیل یہ ہے کہ عام کی دلالۃ علی الافراد فائق ہے اس دلالۃ سے جو مطلق کی علی الافراد ہوتی ہے کیونکہ دلالۃ عام علی الافراد قصدیہ ہے کیونکہ اس کی تعریف میں شمول للافراد درج ہے اور دلالۃ مطلق علی الافراد ضمنیہ ہے کیونکہ مقصود من المطلق نفس حقیقۃ یا اس سے مقصود حصہ غیر معینہ ہوتا ہے جو حصص کثیرہ پر صادق آنیکا احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ دلالۃ مطلق علی الافراد علی سبیل البدل ہوتی لا علی سبیل الشمول والعام یخص الخ اور عام کی تخصیص بالقیاس تمہارے اور ہمارے درمیان متفق علیہ مسئلہ ہے یعنی یہ مسئلہ بالاتفاق تسلیم شدہ ہے کہ تخصیص عام بالقیاس ہو سکتی ہے فیجب ان یقید المطلق تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق کو مقید کرنا بھی بالقیاس تم احناف کے نزدیک صحیح ہو۔ فاجاب بمنع جواز التخصیص الخ تو اس نے جواب دیا کہ حمل مطلق علی المقید ایسے نہیں ہے جیسے تخصیص عام ہوا کرتی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تخصیص عام بسبب القیاس علی الاطلاق نہیں ہے۔ لان التخصیص بالقیاس انما یجوز عندنا تخصیص عام بسبب القیاس ہمارے نزدیک اس وقت جائز ہے جب اس

عام کی تخصیص ایک بار دلیل قطعی کے ساتھ ہوجائے پھر ثانیاً دلیل قیاسی کے ساتھ ہوسکتی ہے۔ وھھنا یثبت القید ابتداء بالقیاس اور یہاں حمل مطلق علی المقید میں تو آپ حضرات قیاس کے ساتھ ابتداءً اور اولاً مطلق میں اضافہ قید کر دیتے ہیں لانہ قید اولاً بالنص اور یوں نہیں ہے کہ مطلق اولاً مقید بالنص ہوچکا ہے پھر قیاس کے ساتھ اس کی تقیید ثانیاً کی جارہی ہو جب یوں نہ ہوا تو آپ کا قیاس مبطل ہوجائے گا للنص المطلق اور یہ ناجائز ہے فالحاصل الخ خلاصہ یہ کہ عام کی تخصیص ہمارے نزدیک علی الاطلاق اور ہر صورت میں نہیں ہوا کرتی بل انما یخص بلکہ اس کی تخصیص اس وقت ہوتی ہے جب اس کی تخصیص اولاً دلیل قطعی کے ساتھ ہوجائے پھر ثانیاً دلیل قیاسی کے ساتھ ہوسکتی ہے وفی مسئلۃ حمل المطلق الخ اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلہ میں لم یقید المطلق بنص اولاً یہاں تو مطلق کی تقیید اولاً کسی نص قطعی کے ساتھ واقع نہیں ہوئی حتی یقید اولاً نص قطعی کے ساتھ ہوتی پھر اس کی تقیید ثانیاً بالقیاس ہوسکتی بل الخلاف بلکہ تمہارا ہمارا اختلاف تو اس صورت میں ہے جب کہ مطلق کی تقیید ابتداءً واولاً قیاس کے ساتھ کی جائے تم اس کے جواز کے قائل ہو اور ہم عدم جواز کے لہٰذا یہ تخصیص عام جیسا مسئلہ نہ ہوا لہٰذا آپ کی یہ دلیل فاسد ہے۔ وقد قام الفرق بین الکفارات جب یہ حکم کلی مذکور ہوچکا ہے کہ مطلق کی تقیید قیاس کے ساتھ ناجائز ہے تو تنزل تو اس مسئلہ جزئیہ مخصوصہ یعنی مسئلہ کفارات کا ذکر کیا اور بتلایا کہ اس مسئلہ میں مانع آخر از قیاس بھی موجود ہے ایک تو ورود نص فی المقیس مانع از قیاس تھی اس کے علاوہ ایک اور بھی مانع موجود ہے وھوان القتل من اعظم الکبائر لہٰذا اس کے اندر شدت مناسب ہے فیجوزان یشترط پس جائز ہے کہ اس کفارہ قتل میں ایمان کی شرط کی جائے اور جو اس اعظم الکبائر سے کم درجہ کا گناہ ہے اس میں شرط نہ کیا جائے فان تغلیظ الکفارۃ الخ کیونکہ تغلیظ اور تشدید فی الکفارہ غلظ جنایتہ کے مقدار پر ہوتا ہے اور حنث فی الیمین قتل جیسا گناہ نہیں ہے لہٰذا خفیف جرم کو شدید جرم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

لایقال انتم قید تم الرقبۃ بالسلامۃ الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے جو ہم احناف پر محصول میں پیش کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب کفارۃ یمین میں مطلق رقبہ کا حکم تھا تو تم نے اس کو سلامتہ کے ساتھ کیوں مقید کیا ہے۔ اندھا یا اپاہج نہ ہو بلکہ صحیح الاعضاء ہو تو تم نے بھی مطلق کی تقیید کرلی تو ہم بھی اگر قید ایمان کر دیں تو کوئی حرج نہیں ہے فاجاب بقولہ الا ان المطلق یعنی مطلق رقبہ اس کو شامل نہیں ہوسکتا جو رقبہ ہونے کے معنی میں ناقص ہو اور فائت جنس المنفعۃ ہو وہ رقبہ ہی نہیں ہے اور فائت جنس المنفعہ سے مراد یہ ہے کہ جنس منفعۃ پوری فوت ہو مثلاً دیکھنا تو دونوں آنکھیں مفقود ہوں مثلاً پکڑنا تو دونوں ہاتھ ناکارہ ہوں یا مقطوع الیدین ہو اور رجلیں ناکارہ تو چلنے کی منفعت پوری فوت ہے رقبہ ہونے میں ناقص ہے مطلق اس کو شامل نہیں ہوگا لان المطلق ینصرف الی الکامل ای الکامل فیما یطلق علیہ ہذا الاسم ہذا ھو المراد بالقول المشہور المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل کا لماء المطلق جیسے ماء مطلق ماء الورد کو شامل

نہیں ہوگا کیونکہ مدار ہونے کے بارہ میں یہ کامل نہیں ہے۔ لہذا مطلق کو فرد کامل پر محمول کرنا تقیید نہیں ہے بلکہ یہ مصداق مطلق کا تحقق ہوگا ولایقال انکم قید تم قوله علیه السلام الخ یہ شور فعؒ کی جانب سے اشکال ہے کہ تم نے بھی مطلق کی تقیید مختلف مقامات پر کی ہے ایک یہ کہ رسول اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل زکوٰۃ اس حدیث میں لفظ ابل مطلق ہے اور دوسری حدیث میں ہے فی خمس من الابل السائمۃ زکوۃ تو اس حدیث ثانی کی بنا پر پہلی حدیث کو تم نے مقید کیا ہے سائمہ کی قید کے ساتھ مع انهما ای المطلق والمقید دخلا علی السبب کیونکہ نصاب وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور جب مطلق ومقید داخل علی السبب ہوں تو المذہب عندکم ان المطلق لایحمل علی المقید وان اتحدت الحادثۃ اذا دخلا علی السبب کما فی صدقۃ الفطر۔ وقید تم قوله تعالیٰ واشهدوا اذا تبایعتم الخ یہ دوسرا اشکال ہے حاصل یہ ہے کہ واشهدوا اذا تبایعتم مطلق شاہد کا حکم ہے عادل ہونیکی قید نہیں ہے اور دوسری آیۃ واشهدوا ذوی عدل منکم میں ذوی عدل کی قید موجود ہے آپ نے اس قید کے ساتھ واشهدوا اذا تبایعتم کے مطلق کو مقید کیا ہے مع انهما فی حادثتین حالانکہ یہ مطلق اور مقید دو الگ الگ حادثتین میں واقع ہیں کیونکہ مطلق تو تبایعتم یعنی بیع وشراء میں واقع ہے اور مقید یعنی واشهدوا ذوی عدل منکم یہ مطلقات کے بارہ میں واقع ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوی عدل منکم فاجاب عن الاشکالین تو ان دونوں اشکالین مذکورین سے جواب دیا کہ قید سائمۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ یعنی کاروبار کے جانور جیسے ہل چلانے والے بیل اور باربرداری کے جانور اور علوفہ یعنی وہ جانور جن کو گھر میں چارہ دیا جائے اور باہر چرنے نہ جائیں ان پر کوئی صدقہ وزکوٰۃ نہیں ہے اور شاہدین میں عدالۃ کی قید کے اس قول کی بنا پر ہے ان جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالۃ۔ خلاصہ جواب یہ کہ یہ تقییدات قیاس کے ساتھ نہیں ہیں جو تمہارا اور ہمارا مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ یہ تقییدات نصوص واردہ کی بنا پر ہیں اس قسم کی تقییدات صحیح ہیں۔

فصل حکم المشترك التأمل فیه الخ مشترک جس کی تعریف پہلے گزر چکی ہے اس کا حکم یہ ہے کہ التأمل فیه یعنی اس میں تامل اور غور وفکر کریں اور یہ تامل کبھی نفس صیغہ میں ہوگا اور کبھی دلائل اور امارات یعنی علامات میں ہوگا حتی یترجح یہ غور فکر اس لئے ہوگا تاکہ اس کے معانی متعددہ میں سے کوئی ایک معنی ترجیح حاصل کر جائے ولا یستعمل فی اکثر الخ یعنی مشترک جن معانی متعددہ کے لئے موضوع ہے تو بوقت اطلاق اور استعمال کے اس کی استعمال صرف ایک معنی میں ہوگی اور فی اطلاق واحد ایک معنی سے زیادہ میں اس کی استعمال نہیں کی جائے گی۔ لاحقیقۃ اس معنی سے زائد میں اس کی استعمال نہ حقیقۃً ہوسکتی ہے نہ مجازاً یعنی یوں کہ ایک معنی سے زائد اور اکثر میں اس کی استعمال کی جائے اور اس استعمال کو حقیقت قرار دیا جائے بایں طور کہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے ایسے نہیں

ہوسکتا تو اس استعمال حقیقی کی نفی کرتے ہوئے دلیل پیش کی لانہ لم یوضع للمجموع یعنی اس کی وضع مجموع معانی کے لئے نہیں ہے تو ایک سے زائد معانی میں بیک وقت استعمال کرنا یہ مجموع معانی میں استعمال کرنا ہے جو موضوع لہ میں نہیں ہے اس لئے یہ حقیقۃ تو نہیں ہوسکتی۔ اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان الواضع لا یخلو اما ان وضع الخ یعنی واضع نے مشترک کی وضع یا تو متعدد معانی میں سے ہر ایک کے لئے وضع کی ہوگی بدون الاخر یعنی ایک معنی کے لئے وضع کرتے وقت یہ معنی بشرط الانفراد ملحوظ ہوگا۔ اور اجتماع مع الآخر مراد نہیں ہوگا۔ او لکل واحد منہما مع الآخر یا اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے ہوگی۔ مع الآخر تو اس صورت میں اس کی وضع مجموع معنیین کے لئے من حیث المجموع ہوئی او لکل واحد منہما مطلقا یعنی اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے علی الاطلاق ہوگی یعنی نہ شرط انفراد کا اعتبار اور نہ شرط اجتماع ہوگی فان کان الاول یعنی اگر شق اول ہو یعنی ہر ایک کے لئے اس کی وضع بدون الآخر بشرط الانفراد تھی تو اس صورت میں یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ مشترک کا ایک معنی مراد لیا جائے مع الآخر یعنی دوسرا بھی ساتھ ساتھ مراد رہے۔ یہ تو خلاف وضع ہے والثانی غیر واقع دوسری شق یعنی وضع للمجموع یہ واقع اور ثابت نہیں ہے کیونکہ واضع نے مجموع من حیث المجموع کے لئے اس کی وضع نہیں کی۔ والا لم یصح ورنہ تو اس کی استعمال ایک معنی میں بدون الآخر بطریق الحقیقۃ صحیح نہ ہوتی کیونکہ اس صورت میں استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہوجائے گی لکن ھذا صحیح اتفاقا لیکن یہ استعمال یعنی استعمال المشترک فی معنی واحد بطریق الحقیقۃ بالاتفاق صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ مشترک کی وضع مجموع معنیین کے لئے نہیں ہے وایضا علی تقدیر الوقوع یعنی اگر بالفرض والتقدیر اگر اس کی وضع مجموع من حیث المجموع کے لئے ہو تو پھر اس کی استعمال فی المجموع تو یہ استعمال فی احد المعنیین ہوئی کیونکہ مجموعی طور پر یہ معنی واحد ہے۔ درحقیقت اس صورت میں مشترک ہونے کے اندر بھی اشتباہ ہوجائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مجموعی طور پر ایک معنی کے لئے وضع ہوتی تعدد معانی تو نہ ہوا جو مشترک میں ضروری امر ہے۔ اگر یوں کہا جائے کہ اس کی وضع جیسے مجموع کے لئے ہے اس طرح اس کی وضع لکل واحد من المعنیین بھی ہے تو جوابا کہا جائے گا کہ اس صورت میں اس کی استعمال فی المجموع یہ بھی استعمال فی احد المعنیین ہے نہ کہ فی اکثر من معنیٰ واحد وان وجد الاول والثالث الخ اگر پہلی اور تیسری صورت یعنی اس مشترک کی وضع ہر ایک معنی کے لئے بشرط الانفراد ہو یا علی الاطلاق ہو تو ثبت المدعیٰ کہ اس وقت ہمارا دعویٰ ثابت ہوجائے گا کہ اس کی استعمال فی اکثر من معنی واحد علی سبیل الحقیقۃ نہیں ہوسکتی لان الوضع تخصیص اللفظ بالمعنی کیونکہ وضع کے اندر تخصیص لفظ بالمعنی ہوتی ہے بایں طور کہ وہ لفظ اس معنی پر مقصور اور محصور رہے اس سے متجاوز ہو کر کسی غیر کی طرف نہ جائے اور بوقت استعمال کے غیر کا ارادہ نہ کیا جائے فکل وضع یوجب تو ہر وضع واجب قرار دیتی ہے کہ لفظ کے ساتھ صرف وہ معنی مراد لیا جائے جو اس وضع کے ساتھ موضوع لہ ہے دیوجب ان یکون ھذا المعنی اور وضع اس امر کو بھی واجب کرتی ہے کہ یہی معنی تمام مراد ہو فاعتبار کل من الوضعین

تو بیک وقت ہر دونوں وضع کا اعتبار کرنا دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا۔ اول صورت میں تو یہ ظاہر ہے کیونکہ جب لفظ کی وضع ہر ایک معنی کے ساتھ بشرط الانفراد تھی تو اس اطلاق میں دوسرا معنی بھی مراد لے لینا اس کے منافی ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہو یعنی لفظ کے وضع ہر ایک معنی کے لئے علی الاطلاق ہے یعنی نہ بشرط الانفراد اور نہ بشرط الاجتماع تو اس صورت میں بھی اکثر من معنیً واحدٍ علی سبیل الحقیقۃ مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ وضعین میں سے ہر ایک کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کرنے کا منافی ہے کیونکہ وضع لہذا المعنی کا اعتبار کرنا اس کا موجب ہے کہ صرف ہذا المعنی کا علی الخصوص اعتبار کیا جاتے اور معنی آخر کی وضع کا اعتبار کرنا وہ بھی اسی کا مقتضی ہے کہ علی الخصوص صرف معنی آخر کا اعتبار کیا جائے تو اگر اطلاق واحد میں دونوں وضعین کا اعتبار کیا جائے تو ہر ایک معنی میں بحسب الارادہ انفراد عن الآخر بھی لازم اور اجتماع مع الآخر بھی تو یہ جمع بین المتنافیین ہے بلکہ یہ لازم آئے گا کہ ہر ایک من المعنیین فی حالۃ واحدۃ مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو وہذا باطل بالضرورۃ ومن عرف سبب وقوع الاشتراک الخ جو لوگ وقوع اشتراک کے سبب کی معرفت رکھتے ہیں ان پر یہ مخفی نہیں ہے کہ اس کی استعمال معنیین میں نہیں ہوسکتی کیونکہ مشترک کی وضع لکل واحدٍ من المعنیین ہوتی ہے اگر واضع اللہ تعالیٰ ہے تو مقصود ابتلاء ہوتی ہے یعنی تعیین مراد کے لئے قرائن مخفیہ ہوتے ہیں۔ ان قرائن کی بنیاد پر عباد سے کون جد وجہد کر کے تعیین مراد تک پہونچنے کی کوشش کر کے مستحق اجر ہوتا ہے تو یہ ابتلاء اس وقت ہوسکتا ہے جب کی معانی مختلفہ میں سے صرف ایک معنی مراد ہو۔ اگر بیک وقت جمیع معانی مراد ہوں تو پھر ابتلاء نہیں ہوسکتا۔ اگر واضع غیر اللہ تعالیٰ ہے یعنی عباد پھر یا تو اشتراک علی قصد الابہام ہوتا ہے یعنی ایک چیز کو مبہم کر دینا کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آوے تو یہ بھی اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ ایک معنی مراد ہو۔ اگر دونوں مراد ہوں تو پھر قصد ابہام پوری نہیں ہوتی۔ جیسے حضرت ابوبکرؓ نے ہجرت کے دوران ایک سائل مشرک کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کہا تھا رجلٌ یہدینی السبیل تو اس سے سائل نے یہی سمجھا کہ ابوبکر راستہ سفر نہیں جانتے اور یہ شخص انھیں راستہ دکھا رہا ہے اور حضرت ابوبکر کی مراد کچھ اور تھی تو یہ ابہام اور ایہام اس وقت ہوسکتا ہے جب اس کی استعمال ایک معنی میں ہو اگر دونوں معنی میں اس کی استعمال بیک وقت صحیح ہو تو پھر یہ ابہام نہیں ہوسکتا۔

قولہ لانہ لم یوضع للمجموع الخ یہ ادھر اشارہ ہے کہ مشترک کی استعمال معنیین میں اس وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اس کی وضع مجموع کے لئے ہو۔ حالانکہ وضع للمجموع مشترک میں منتفی ہے۔ باقی جو دو صورتیں تھیں ان کے لحاظ سے اس کی استعمال دو معنیین میں بیک اطلاق نہیں ہوسکتی کما ذکرنا ولا مجازاً یعنی مشترک کی استعمال ایک معنی سے اکثر معانی میں بطریق مجاز بھی نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گی جو کہ باطل ہے۔ اور وجہ لزوم یہ ہے کہ اگر ارادہ مجموع کا ہو تو یہ غیر موضوع لہ ہے جو کہ مجاز ہے۔ اور ہر ایک معنی مراد ہے تو یہ موضوع لہ ہے۔ تو اس وقت معنی حقیقی اور معنی مجازی کا ارادہ من لفظ واحدٍ فی اطلاقٍ واحدٍ لازم آئے گا اور یہ جمع

بین الحقیقۃ والمجاز باطل ہے ۔ اوراس جمع کی توجیہ یوں بھی کی جاتی ہے کہ استعمال مشترک فی المعنیین علی سبیل المجاز کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ان معنیین کے اندر کوئی علاقہ ہوگا کیونکہ مجاز کے اندر علاقہ بین المعنی الحقیقی والمجازی شرط ہے ۔ اب ایک معنی کا ارادہ بایں حیثیت ہوگا کہ یہ موضوع لہ ہے اور دوسرے کا ارادہ بنا پر علاقہ ہوگا جس کی بنا پر وہ موضوع لہ کا مناسب معنی ہے تو یوں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گی ۔

فان قیل یصلون علی النبی الایۃ الخ وہ لوگ جو جمع بین معانی المشترک کو صحیح سمجھتے ہیں وہ کہتے کہ اس آیتہ میں لفظ صلوۃ جو بعنوان یصلون مذکور ہے جو اللہ تعالی اور ملائکہ کی طرف منسوب ہے ۔ اس کا معنی رحمۃ اور استغفار ہے ۔ اور لفظ یصلون سے یہ دونوں معانی بیک وقت مراد ہیں ۔ تو یہ جمع بین معانی المشترک ہے ۔ قلنا یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ لا اشتراک یعنی یہاں اشتراک نہیں ہے لان سیاق الکلام کیونکہ سیاق کلام ایجاب اقتدا کے لئے ہے یعنی مؤمنین پر اقتدأ باللہ تعالی وبملائکتہ واجب قرار دی گئی ہے اور اقتدا تو اس وقت ہوسکتی جب فعل ایک ہو مقتدیٰ بہ اور مقتدی دونوں ایک ہی جیسا فعل کریں تو تب اقتدا ہوتی ہے اگر فعل الگ الگ قسم کا ہو تو پھر اقتدا صحیح نہیں ہے ۔

فلا بد من اتحاد معنی الصلوٰۃ تو ضروری ہے کہ یہاں صلوۃ کا معنی ایک ہی ہونا چاہیئے لیکن اختلاف موصوف کی بنا پر مختلف ہوگا ۔ جیسے باقی صفات میں ہوا کرتا ہے ۔ لا بحسب الوضع اور یہ اختلاف باعتبار وضع کے نہیں ہے اسکی مزید تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان المجوزین یعنی وہ لوگ جو مشترک کے متعدد معانی کے درمیان جمع کو جائز قرار دیتے ہیں انھوں نے اللہ تعالی کے قول ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیتہ سے استدلال کیا ہے کہ صلوۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ سے استغفار تو ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں متعدد معانی مراد لئے جارہے ہیں تو یہ جمع بین معانی المشترک ہے ۔ وقد اوردوا علی ھذہ الایۃ من قبلنا الخ یعنی ہمارے علما نے ہماری طرف سے اس آیتہ پر ایک اشکال فاسد وارد کیا ہے اور اسی پر بنیاد جواب رکھی ہے کہ یہ آیتہ متنازع فیہ مسئلہ میں سے نہیں ہے یعنی ایک ہی لفظ سے جمع بین المعانی کرنے سے نہیں ہے کیونکہ فعل تعدد ضمائر کی بنا پر متعدد ہوجاتا ہے ۔ گویا کہ لفظ یصلی مکرر ہے ۔ اللہ تعالی کی طرف ایک یصلی اور ملائکہ کی طرف دوسرا ۔ اور انہوں نے جواب دیا کہ یہ تعدد بحسب المعنی ہے لا بحسب اللفظ لفظاً لعدم الاحتیاج الی ہذا ای الی تعدد اللفظ ۔

وھذا الاشکال من قبلنا فاسد ہماری طرف سے یہ اشکال جو وارد کیا گیا ہے فاسد ہے کیونکہ لا یجوز فی مثل ھذا یعنی بصورت تعدد ضمائر کے بھی ایک لفظ مشترک سے ہمارے نزدیک متعدد معانی مراد لینا جائز نہیں ہے ۔ لہذا یہ آیتہ متنازع فیہ سے ہے والجواب الصحیح لنا ہماری طرف سے اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ اس آیتہ میں استعمال مشترک ایک معنی سے زائد میں نہیں بلکہ صرف ایک ہی معنی مراد ہے لان سیاق الایۃ کیونکہ سیاق آیتہ مؤمنین پر واجب کرتا ہے کہ صلوۃ علی النبی علیہ السلام کے بارہ میں اللہ تعالی اور ملائکہ کی اقتدا کرنی لازم ہے اور یہ اقتدا

اس وقت ہوسکتی ہے جب صلوٰۃ کا معنی ایک ہی ہو اگر صلوۃ من اللہ کا معنی رحمت اور صلوۃ من الملائکہ کا معنی استغفار ہو تو اب مؤمنین کس کی اقتدا کریں لانہ لو قیل اگر یوں کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نبی علیہ السلام پر رحم کرتا ہے اور فرشتے اس کے حق میں استغفار کرتے ہیں ۔ مؤمنو تم اس کے حق میں دعا کرو تو یہ کلام انتہائی رکیک المعنی ہو جائے گی۔
لہذا ضروری ہے کہ یہاں صلوٰۃ کا معنی صرف ایک ہی ہونا چاہیے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی اما الحقیقی حقیقی معنی تو دعا کا ہے اگر یہی مراد ہو تو پھر (واللہ اعلم بمرادہ) معنی آیتہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایصال خیر کے لئے دعوت دیتا ہے ۔ اور اس دعا و دعوت کے لوازم میں سے رحمت ہے فالذی قال جو شخص کہتا ہے کہ صلوۃ من اللہ رحمتہ ہے اس کی مراد یہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ لفظ صلوۃ لغتہً موضوع للرحمتہ ہے کما ذکر فی قولہ تعالیٰ یحبھم ویحبونہ میں کہا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کی محبت اس سے مراد ایصال ثواب ہے اور محبتہ من العباد سے مراد اطاعت اور فرمانبرداری ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لفظ محبت من حیث الوضع مشترک بین الثواب والطاعتہ ہے بلکہ یہاں محبت سے مراد اس کا لازم ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے محبت کا لازم ثواب ہے اور عبد کی جانب سے طاعتہ واما المجازی مجازی معنی مراد ہو تو وہ ہوگا ارادۃ الخیر وغیرہ جو اس مقام کے لائق ہو۔ پھر ارادۂ خیر اختلاف موصوف کی وجہ سے مختلف ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے ۔ فلا یکون ھذا من باب الاشتراک یہ اشتراک من حیث الوضع کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ جمع بین معانی المشترک ہے ۔ ولما بینوا اختلاف المعنی یعنی جب انھوں نے یہ بیان کیا کہ اختلاف مسند الیہ کی وجہ سے معنی مختلف ہو رہا ہے ۔ یعنی صلوۃ من اللہ رحمتہ ہے اور من الملائکہ استغفار اور من الناس دعا تو اس سے معلوم ہوا کہ معنی تو ایک ہی ہے لیکن اختلاف موصوف کی وجہ سے مختلف ہو رہا ہے ۔ اور یہ نہیں کہ اس لفظ کا معنی وضعاً مختلف ہے وھذا جواب حسن

وتمسکوا ایضاً بقولہ تعالیٰ الم تران اللہ یسجد لہ جو لوگ جمع معانی المشترک کو جائز سمجھتے ہیں انھوں نے اس آیت مذکورہ کے ساتھ تمسک اختیار کیا ہے ۔ استدلال یہ ہے کہ آیتہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات ومن فی الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وکثیر من الناس وکثیر حق علیہ العذاب ۔ اس آیت میں لفظ یسجد ایک ہی ہے جو منسوب الی العقلاً والی غیر العقلا ہے۔

فما نسب الی غیر العقلا جو غیر عقلا کی طرف منسوب ہے ۔ اس سے مراد انقیاد والطاعتہ ہے وضع الجبھتہ علی الارض نہیں ہے اور جو منسوب الی العقلاء ہے ۔ اس سے مراد وضع الجبھتہ علی الارض ہے ۔ فان قولہ تعالیٰ وکثیر من الناس یدل یعنی کثیر من الناس دال ہے کہ اس سجود سے جو منسوب الی الانسان ہے وضع الجبھتہ علی الارض ہے اذ لو کان المراد الخ کیونکہ اگر انقیاد مراد ہوتا پھر کثیر من الناس ہوتا کیونکہ معنی انقیاد شامل لجمیع الناس ہے ۔ تو جب غیر عقلا سے انقیاد اور عقلا سے مراد وضع الجبھہ ہوا تو پھر لفظ مشترک جمیع معانی میں مستعمل ہوا ۔ اقول تمسکھم بھذہ الایۃ لایتم یعنی

ان کا تمسک اس آیتہ سے ناتمام ہے اذیمکن کیونکہ ممکن ہے کہ یہاں سجود سے مراد انقیاد ہو جو ذوی العقلا اور غیر
ذوی العقلا از قسم نجوم اور اشجار وجبال وغیرہ جمیع کو شامل ہے وما ذکروا اور جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ اگر انقیاد
مراد ہو تو پھر کثیر من الناس نہیں ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ یہ شامل لجمیع الناس ہے تو مصنفؒ نے اس کو رد کرتے ہوئے
کہا باطل یعنی یہ باطل ہے۔ کیونکہ انقیاد شامل لجمیع الناس نہیں ہے لان الکفار کیونکہ کفار علی الخصوص ان میں
سے متکبرین کو تو انقیاد مس ہی نہیں کرتا تھا اس لئے یہ لوگ خارج از انقیاد ہیں۔ البتہ کثیر من الناس ضرور منقاد
ہیں وایضاً لا یبعد ان یراد الخ یہ جواب ثانی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہاں سجود سے مراد وضع الراس علی الارض ہے جو
ذوالعقلا اور غیر ذوی العقلاء کو شامل ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ وضع الراس علی الارض جمادات سے ممکن نہیں تو جواب
دیا کہ ولا یحکم باستحالتہ الخ یعنی جمادات سے وضع الراس علی الارض مستحیل نہیں ہے۔ اس کے استحالہ کا صرف
وہ شخص حکم کرسکتا ہے جو تسبیح کو من الجمادات اور شہادت کو من الجوارح والاعضا مستحیل قرار دے۔ حالانکہ یہ مستحیل
نہیں ہے مع ان محکم تنزیلہ الخ حالانکہ قرآن مجید کی محکم آیات اس کے ساتھ ناطق ہیں کہ ان من شیٔ الا یسبح بحمدہ۔
تکلمنا ایدیہم وتشہد ارجلہم بما کانوا یکسبون پورے طور ناطق ہیں بما قلنا وقد صح ان النبی علیہ السلام اور احادیث پاک
سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حصیٰ اور کنکریوں کی تسبیح خود سنتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ولکن لا
تفقہون تسبیحہم بھی اسی کو ثابت کرتا ہے کہ جمادات کی تسبیح سے حقیقی تسبیح مراد ہے۔ اور تسبیح حالی یعنی صرف دلالۃ
علی الوحدانیۃ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تسبیح تو ہماری سمجھ میں آتی ہے کہ تمام موجود بحیثیت مخلوق ممکن ہونے کے محتاج
الی الخالق الواجب الوجود ہیں جو کہ واحد ہوسکتا ہے۔ پھر لا تفقہون کہنا اس معنی کے مناسب نہیں ہے نعلم من ھذا
تو اس سے معلوم ہوا کہ سجود بمعنی وضع الراس خضوعاً للہ تعالیٰ بھی ممتنع از جمادات نہیں ہے بلکہ یہ کائن اور موجود ہے۔
اس کا انکار صرف وہی شخص کرے گا جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے خوارق عادات کا منکر ہے۔

التقسیم الثانی فی استعمال اللفظ۔ یہ تقسیم ثانی استعمال لفظ فی المعنی کے بارہ میں ہے۔

فان استعمل فیما وضع لہ یعنی اگر لفظ کی استعمال اس کے معنی موضوع لہ میں کی جائے خواہ یہ معنی اس کا
موضوع لہ باعتبار وضع لغوی کے ہو یا وضع شرعی کے یا عرفی اور اصطلاحی کے تو فاللفظ حقیقۃ تو یہ لفظ باعتبار اس
استعمال کے حقیقۃ ہوگا۔ بالحیثیۃ التی یکون الوضع الخ یعنی یہ حقیقت ہوگا بحیثیت اسی وضع کے جس کے لحاظ سے
یہ موضوع لہ ہے۔ اگرچہ دوسری وضع کے لحاظ سے اسے مجاز کہا جائے گا۔ فالمنقول الشرعی یعنی منقولات شرعیہ
مثلاً لفظ صلوۃ لغتہً اس کی وضع دعا کے لئے ہے لیکن اصطلاح شریعۃ نے اسے ارکان مخصوصہ من القیام والرکوع والسجود
وغیرہ کی طرف نقل کیا ہے تو اصطلاح شریعت میں یہی معنی اس کا موضوع لہ ہے۔ اس شرعی وضع کے لحاظ سے لفظ
صلوۃ اس معنی میں حقیقۃ ہوگا۔ فی المنقول عنہ یعنی معنی منقول عنہ جو کہ دعا تھا۔ اس میں باعتبار لغتہ کے حقیقت

ہوگا۔ اور شرعی لحاظ سے دعا میں اور لغوی لحاظ سے ارکان مخصوصہ میں مجاز ہوگا۔ کیونکہ اس حیثیت سے یہ معنی اس کا موضوع لہ نہیں ہے۔ وانما قال فاللفظ حقیقۃ یعنی لفظ کو حقیقۃ کہا اور اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ بعض الناس حقیقۃ و مجاز کا اطلاق معنی پر کر دیتے ہیں۔ یہ اطلاق یا تو مجازی ہے یا خطأ العوام میں سے ہے۔ ورنہ حقیقۃ مجاز اصالۃ لفظ کی صفت ہے لا للمعنی۔

وان استعمل فی غیرہ اگر لفظ کی استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہے لعلاقۃ بینھما بشرطیکہ معنی حقیقی یعنی موضوع لہ۔ اور اس معنی غیر موضوع لہ کے مابین کوئی علاقہ موجود ہو تو فمجاز یہ مجاز ہوگا۔ ای وان استعمل فی غیر ما وضع لہ یعنی وہ لفظ جس حیثیت سے غیر موضوع لہ میں مستعمل ہوگا اسی حیثیت سے مجاز ہوگا فالمنقول الشرعی منقول شرعی مثلاً لفظ صلوۃ مجاز فی المعنی الاول معنی اول یعنی دعا میں من حیث الشرع مجاز ہوگا۔ کیونکہ شرعی لحاظ سے یہ معنیٔ دعا صلوۃ کا موضوع نہیں وفی المعنی الثانی یعنی معنی ثانی مثلاً ارکان مخصوصہ میں لفظ صلوۃ بحیثیت لغۃ کے مجاز ہوگا۔ کیونکہ لغت کے لحاظ سے یہ معنی موضوع لہ نہیں ہے واللفظ الواحد یمکن اور لفظ واحد کے لئے یہ ممکن ہے کہ ایک ہی معنی کے لحاظ سے حقیقۃ بھی اور مجاز بھی ہو لیکن یہ جہتین مختلفین کے لحاظ سے ہو سکتا ہے۔ اور ایک جہتہ سے ایسے نہیں ہو سکتا۔ مثلاً لفظ صلوۃ ارکان مخصوصہ میں شرعاً حقیقۃ ہے لیکن لغۃً اسی معنی میں مجاز ہے۔ اور جمع بین الحقیقۃ والمجاز من جہتہ واحدۃ ممتنع ہے لا من جہتین۔

او لا لعلاقۃ یعنی لفظ اگر غیر موضوع لہ میں بلا علاقہ استعمال ہوا ہے فمرتجل تو یہ مرتجل ہوگا وھو حقیقۃ ایضاً یعنی مرتجل اپنے معنی میں حقیقۃ ہے للوضع الجدید تو اس معنی کے لئے اس کی وضع جدید ہوگی۔ یعنی ایک لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا جب کہ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے مابین کوئی علاقہ مناسبت موجود نہ ہو تو یہ وضع جدید ہوگی لہذا مرتجل اس معنی ثانی میں حقیقۃ ہوگا۔ بسبب الوضع الثانی تو یہ اس معنی ثانی کے لئے وضع ثانی ہوگی۔ لہذا حقیقۃ ہوگا نہ کہ مجاز کیونکہ مجاز میں علاقہ شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔

واما المنقول فمنہ ما غلب اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو معنی موضوع لہ اول کی بنسبت معنی مجازی میں غالب الاستعمال ہو چکے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کا موضوع لہ اول مھجور و متروک ہو چکا ہے۔ تو یہ مجاز فی الثانی یعنی منقول معنی ثانی میں بحیثیت لغۃ کے مجاز ہوگا۔ اور اول میں حقیقت۔ وبالعکس یعنی معنی ثانی میں حقیقۃ اور معنی اول میں مجاز ہوگا من حیث الناقل یعنی بلحاظ ناقل کے وھو اما الشرع الخ یعنی وہ ناقل یا تو شریعت ہوگی او العرف یا عرف عام یا اصطلاح خاص ناقل ہوگی فمنہ ما غلب فی بعض افراد الموضوع لہ بعض منقول ایسے ہوتے ہیں کہ موضوع لہ کے بعض افراد پر ان کی استعمال غالب ہو جاتی ہے یہاں تک کہ باقی افراد پر ان کی استعمال مھجور و متروک ہو جاتی ہے۔ کالدابۃ مثلاً جیسے لفظ دابتہ کہ لغۃً اس کی وضع لکل ما یدب علی الارض کے لئے ہے تو اس لحاظ سے فرس چونکہ ما یدب علی الارض کا فرد ہے۔ اس لحاظ سے

دابتہ کا اطلاق فرس پر علی سبیل الحقیقتہ ہوگا لکن اذا خصصت لیکن چونکہ عرف عام کے لحاظ سے اس کی غالب استعمال صرف فرس میں ہے۔اور باقی افراد مجور ہو چکے ہیں۔ اب اگر دابتہ کا اطلاق علی سبیل التخصیص فرس پر کیا جائے۔ مع رعایۃ المعنی یعنی معنی مایدب علی الارض کی رعایتہ اور مناسبت سے اس کا اطلاق علی الفرس لغتہً مجاز ہوگا اذا ارید بہ یعنی جب اس لفظ دابتہ سے غیر موضوع لہ مراد ہو یعنی مایدب علی الارض میں سے علی الخصوص فرس پر اس کا اطلاق مجاز ہوگا۔ کیونکہ خصوصی معنی من حیث اللغتہ غیر ما وضع لہ ہے۔

ومن حیث العرف یعنی عرف عام نے جب لفظ دابتہ کی تخصیص بالفرس کی تو گویا کہ یہ لفظ دابتہ فرس کیلئے ابتدائً موضوع ہے کیونکہ جب انھوں نے فرس کے ساتھ تخصیص کی تو اس اطلاق میں گویا کہ معنی اوّل کی رعایتہ پیش نظر نہیں ہے۔ نصارت اسماً لہ تو عرف عام میں لفظ دابتہ خود فرس کا اسم ہو چکا ہے جو اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا عرف عام کے لحاظ سے اس کا اطلاق علی سبیل الحقیقتہ ہوگا فظھر ان اعتبار المعنی الاول فیہ پس ظاہر ہوا کہ لفظ دابتہ میں معنی اوّل یعنی مایدب کا اعتبار لیس لصحۃ اطلاقہ ای المنقول علیہ یعنی منقول کا اطلاق ان افراد پر جن کے اندر معنی اوّل پایا جاتا ہے اس کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کما فی الحقیقۃ یعنی جیسے حقیقتہ میں معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس کا اطلاق ہر اس فرد پر ہو سکے جس کے اندر یہ معنی اوّل موجود ہو۔ منقول میں ایسے نہیں ہوتا۔ ورنہ تو لازم آتا ہے کہ منقول کا اطلاق ہر اس فرد پر صحیح ہو جس کے اندر دبیب پایا جائے۔ حالانکہ مثلاً لفظ دابتہ جو عرفاً منقول ہو چکا ہے۔ اس کا اطلاق علی کل مایدب علی الارض صحیح نہیں ہے۔ ولا لصحۃ اطلاقہ علی المعنی الثانی یعنی منقول کا معنی ثانی پر اطلاق صحیح ہونے کی خاطر بھی معنی اول کا اعتبار نہیں ہے۔ مثلا لفظ دابتہ کا اطلاق عرفا جو صرف فرس پر ہوتا ہے۔ اس کی صحت کے لئے بھی معنی اول کا اعتبار نہیں ہے۔ کما فی المجاز یعنی جیسے مجاز کے اندر معنی اول یعنی معنی حقیقی کا اعتبار کیا جاتا ہے تاکہ اس لفظ کا اطلاق معنی اول کے لازم پر جو کہ معنی ثانی اور مجازی ہے پر صحیح ہو جائے۔ جیسے کہ مجاز میں علاقہ مناسبتہ بالمعنی الحقیقی معتبر ہوتا ہے۔ منقول میں ایسے نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ منقول جیسے دابتہ عرفی کے اندر معنی اوّل یعنی مایدب علی الارض کا اعتبار اس لئے بھی نہیں ہے کہ اس کا اطلاق علی کل مایدب صحیح ہو جائے۔ اور نہ اس لئے کہ فرس پر اس کا اطلاق درست ہو جائے۔ بل لترجیح ھذا الاسم علی غیرہ بلکہ معنی اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسماء پر ترجیح دینے کے لئے ہے۔ مثلا فرس کے لئے عرف عام نے لفظ دابتہ کا انتخاب کیا ہے اور لفظ جدار یا الحجر کا انتخاب نہیں کیا۔ اس کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ دابہ کا معنی اول یعنی دبیب علی الارض فرس میں موجود ہے اور معنی اول جدار کا اور حجر کا اس میں موجود نہیں۔ اس ترجیح کے لئے معنی اول کا اعتبار ہے صحتہ اطلاق کے لئے نہیں ہے۔

فی تخصیصہ بالمعنی الثانی یعنی اس لفظ منقول کی جو معنی ثانی یعنی منقول الیہ کے لئے تخصیص کی گئی ہے۔

اس میں لفظ منقول کو جو دوسرے اسماء پر ترجیح دی گئی ہے اس کی وجہ ترجیح پیش کرنے کے لئے معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے ۔ نعلم بھذا ان الوضع اس سے معلوم ہوا کہ جب ایک لفظ کو کسی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے تو کبھی اس وضع میں اعتبار مناسبۃ نہیں ہوتا جیسے الجدار والحجر اور کبھی وضع کرتے وقت مناسبت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے القارورہ جو شیشی یا بوتل کو کہتے ہیں کہ اس میں مظروف قرار کرتا ہے یا جیسے الخمر کیونکہ یہ مخامرۃ عقل کرتا ہے ۔ واعتبار المعنی الاول یعنی وضع ثانی میں معنی اول کا اعتبار کرنا ۔ مثلاً شراب کے لئے جو لفظ خمر وضع کیا گیا ہے اور اس کے اندر معنی اول یعنی مخامرۃ العقل کا جو اعتبار ہے ۔ یہ بیان مناسبۃ اور بیان اولویۃ کے لئے ہے ۔ یعنی باقی الفاظ میں سے یہی اولی وارجح ہے ۔

لا لصحۃ الاطلاق یعنی صحۃ اطلاق کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں ہے والا یلزم ورنہ تو لازم آتا ہے کہ دُن یعنی مٹکے کو بھی قارورہ کہا جائے ۔ کیونکہ مظروفہ اشیا اس میں بھی قرار کرتی ہے ۔ فلھذا السر یعنی چونکہ صحۃ اطلاق کے لئے معنی اول کا اعتبار نہیں ۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لایجری القیاس فی اللغۃ اگر صحۃ اطلاق کے لئے ہوتا تو پھر جہاں معنی اول پہونچتا چلا جائے ۔ عقلاً قیاس سے اطلاق کرتے چلے جاتے ۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے ۔ فلا یقال ان سائر الاشربۃ خمر اب خمر حقیقی یعنی عصیر عنب کے علاوہ باقی جو شرابات ہیں جن کے اندر مخامرۃ عقل موجود ہے انھیں وضع لغوی کے لحاظ سے خمر نہیں کہا جائے گا ۔ فان معنی المخامرۃ کیونکہ معنی مخامرۃ کی رعایت اس لئے نہیں تھی کہ جس شراب میں معنی مخامرۃ پایا جائے اس پر لغۃً اطلاق خمر صحیح ہو ۔ ورنہ تو قیاس فی اللغۃ ہوگا بل لاجل المناسبۃ والاولویۃ بلکہ واضع نے اس کا اعتبار صرف مناسبۃ واولویۃ کی خاطر کیا ہے ۔ تاکہ واضع اس کے لئے ایسے لفظ کو وضع کرے جو اس کے لئے مناسب اور موزون ہو ناحفظ ھذا البحث یہ بحث شریف وعجیب ہے اس کو پورا کا طرح ذہن میں محفوظ کر لیجئے لم تنزل اقدام من سوغ الخ جن لوگوں نے لغت میں قیاس کو جائز قرار دیا ہے اس نکتہ سے غفلت اختیار کرنے کی وجہ سے ان کے اقدام پھسلے ہیں ۔ یعنی انھوں نے یہ سمجھا کہ رعایۃ معنی اول صحۃ اطلاق کے لئے ہے ۔ پھر جہاں یہ معنی انھوں نے پایا سب پر لغۃً اطلاق خمر صحیح قرار دیا ۔ خواہ شراب عنب ہو یا شراب ذرہ وحنطہ وتمر ۔ حالانکہ لغۃً یہ خمر نہیں ہیں ۔ اور معنی مخامرۃ کا اعتبار صرف لفظ موزون کے وضع کرنے کی حد تک تھا نہ کہ صحۃ اطلاق کے لئے ۔ یہ منقول کے متعلق بحث تھی ۔ البتہ مجاز میں معنی اوّل کی رعایت اور اس کے ساتھ علاقہ صحۃ اطلاق کی خاطر ہوتا ہے ۔ فیطلق الاسد علی کل من یوجد فیہ الشجاعۃ مجازاً الخ چونکہ مجاز میں معنی اوّل کا اعتبار اس لئے ہے کہ لفظ کا اطلاق ہر اس پر صحیح ہو جس کے اندر معنی اول کا لازم پایا جائے ۔ مثلاً اسد کا لازم ہے شجاعت جہاں شجاعت پائی جائیگی ان تمام پر لفظ اسد کا اطلاق مجازاً صحیح ہوگا ۔ بخلاف منقول کے کہ اس کے اندر معنی اوّل کا اعتبار صحۃ اطلاق کے لئے نہیں ۔ لہٰذا منقول عرفی لفظ دابۃ کا اطلاق ہر اس پر صحیح نہیں ہوگا ۔ جس کے اندر دبیب پایا جائے ۔

بلکہ صرف فرس پر ہو گا۔ اور اسی طرح منقول شرعی لفظ صلوٰۃ کا اطلاق شرعاً ہر دعا پر صحیح نہیں بلکہ شرعاً اس کا اطلاق صرف ارکان مخصوصہ پر ہوگا۔

وثبت ایضاً اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ جب حقیقۃ کا استعمال قلیل ہو تو وہ مجاز ہو جاتی ہے۔ اور جب مجاز کی استعمال کثیر ہو تو وہ حقیقۃ بن جاتی ہے۔ مثال کے طور پر لفظ صلوٰۃ لغۃً دعا میں حقیقۃ اور ارکان مخصوصہ میں مجاز تھی اب اصطلاح شریعۃ میں اس کی استعمال ارکان مخصوصہ میں کثیر ہو چکی ہے حتی کہ اس کا معنی دعا والا بھول گیا ہے۔ لہٰذا ارکان مخصوصہ میں حقیقت اور دعا میں مجاز ہو گا۔

ثم کل واحد من الحقیقۃ والمجاز ان کان فی نفسہ الخ یعنی پھر ہر ایک خواہ حقیقۃ ہو یا مجاز ان کان فی نفسہ اگر وہ فی حد ذاتہ ایسا ہے کہ اس کی مراد مستور اور مخفی نہیں بلکہ جلی اور واضح ہے تو فصریح وہ صریح ہے۔ والا یعنی اگر اس کی مراد مستتر اور پوشیدہ ہے تو فکنایۃ وہ کنایہ ہے فالحقیقۃ التی لم تھجر وہ حقیقۃ جو مھجور نہیں ہوئی بلکہ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے کیونکہ یہ ظاہر المراد ہے۔ والتی ھجرت اور وہ حقیقۃ جو مھجور الاستعمال ہے وغلب معناھا المجازی اور اس کا مجازی معنی غالب الاستعمال ہے تو وہ حقیقۃ کنایہ کہلائے گی۔ اور مجاز غالب الاستعمال صریح قرار پائے گا۔ اور مجاز غیر غالب کنایۃ قرار پائے گا۔ واعلم ان الصریح والکنایۃ یعنی جو صریح اور کنایۃ حقیقۃ کی دو قسمیں ہیں۔ یہ دونوں حقیقی معنی کے لحاظ سے ہیں۔ اور وہ صریح وکنایہ جو مجاز کے دو قسم ہیں۔ یہ دونوں باعتبار معنی مجازی کے صریح وکنایہ ہیں تو حقیقۃ بھی دو قسم ہوئی۔ صریح وکنایہ اور مجاز بھی دو قسم ہوا۔ ایک صریح اور دوسرا کنایہ۔ یہ تقسیم اور تعریف کنایۃ عند علماء الاصول ہے۔ وعند علماء البیان اور علماء بیان ومعانی کے نزدیک کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی موضوع لہ سے معنی ثانی مراد ہو۔ جو معنی اول کا ملزوم ہو۔ یعنی اطلاق لازم اور ارادۂ ملزوم کو کنایہ کہتے ہیں۔ اور یہ کنایہ معنی موضوع لہ کے ارادہ کرنے کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ یہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے لیکن مقصود اس سے معنی ثانی ہوتا ہے جو ملزوم ہے۔ کما فی طویل النجاد یہ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے۔ لیکن غرض اور مقصود اسی سے طویل القامۃ ہے۔ کیونکہ طول قامۃ ملزوم ہے۔ برائے طول النجاد تو یہ اطلاق لازم اور ارادۂ ملزوم ہوا بخلاف المجاز بخلاف مجاز کے کہ وہ غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہ ارادۂ موضوع لہ کے منافی ہوتا ہے۔ یعنی مجاز میں موضوع لہ کا ارادہ نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ حقیقۃ ومجاز یا تو مفرد میں ہوں گے جن کی تعریفات گزر چکی ہیں۔ واما فی الجملۃ اور یا حقیقۃ ومجاز جملہ میں ہوں گے۔ فان نسب المتکلم الخ اگر متکلم فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف کرتا ہے جو اس کے نزدیک اس فعل کا فاعل ہے۔ تو یہ نسبۃ حقیقیہ کہلاتی ہے۔ اگر فعل کی نسبت غیر فاعل کی طرف کرتا ہے اس بنا پر کہ اس فعل کو اس منسوب الیہ کے ساتھ ملابستہ اور تعلق ہے تو یہ نسبۃ مجازیہ ہے نحو انبت الربیع البقل جب اس قسم کی عبارت مسلمان انسان بولتا ہے تو یقیناً انبت کی نسبت جو ربیع کی طرف ہے۔ یہ فاعل انبات کی طرف نہیں ہے کیونکہ انبات کا فاعل تو اللہ تعالیٰ ہے تو ربیع کی طرف جو اسناد

ہے ۔متکلم مسلم کے نزدیک یہ نسبتہ الی غیر الفاعل ہے ۔البتہ فعل کو اس منسوب الیہ یعنی ربیع کے ساتھ ملابستہ و تعلق ہے کہ موسم ربیع میں نباتات کا اگاؤ اور نشوونما بالکثرۃ ہوتا ہے ۔ عندہ سے مراد عند المتکلم ہے ۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ فعل کی نسبت ایسی شئی کی طرف کی جائے جو فاعل فی العقل ہو۔ یعنی عقلی لحاظ سے اس کا فاعل ہو تو یہ حقیقت ہے اگر غیر فاعل عند العقل کی طرف ہو تو وہ مجاز ہے ۔ لیکن صاحب المفتاح کہتا ہے کہ عند العقل نہیں بلکہ عند المتکلم مراد ہے حتی لو قال الموحد الخ یعنی اگر موحد انسان انبت الربیع البقل کہہ تو یہ مجاز ہوگا۔اور اسناد مجازی ہوگی ۔کیونکہ موحد کے نزدیک فاعل انبات اللہ تعالیٰ ہے نہ کہ ربیع ۔ اگر یہی عبارت دھری انسان بولے تو اسناد حقیقی ہوگی۔کیونکہ دھری کے نزدیک انبات کا فاعل ربیع ہے ۔ اللہ تعالیٰ کو وہ متصرف مانتا نہیں ہے ۔

مع ان الربیع لیس فاعلاً فی العقل حالانکہ عقل کے نزدیک انبات کا فاعل ربیع نہیں ہے ۔ وہ دھری تو اس کلام میں جھوٹ بول رہا ہے کما اذا قال رجل جاء نی زید نفسہ الخ یہ تو ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کہہ کہ زید میرے پاس بنفس نفیس خود بخود آیا ہے ۔ اور اس کے ساتھ معنی حقیقی کا ارادہ کرتا ہے اور حالانکہ زید نفس الامر میں اس کے پاس نہیں آیا تو یہ کلام حقیقتہ ہے ۔ باوجود اس کے کہ وہ جھوٹ صریح بول رہا ہے ۔ لہذا فاعل عندہ یعنی عند المتکلم سے مراد یہ ہے کہ متکلم جب مخاطب کو یہ سمجھانا چاہے کہ میرے نزدیک فاعل یہی ہے ۔ تو یہ کلام حقیقتہ ہے۔ جو خبر صادق اور کاذب دونوں کو شامل ہے ۔

(فصل) ھذا الفصل فی انواع علاقات المجاز چونکہ مجاز کے لئے ضروری تھا کہ اس کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ ہو تو اس فصل میں ان علاقات کے اقسام پیش کئے ۔اور یہ علاقات کتب سابقین میں بلا ضبط تھے ولکنی اوردتھا لیکن میں نے انھیں علی سبیل الحصر اور تقسیم عقلی کے طور پر وارد کیا ہے ۔ واذا اطلقت لفظاً علی مسمیً جب آپ لفظ کا اطلاق مسمی پر کریں تو یہ مسمی پر اطلاق کرنا اس کو بھی شامل ہے کہ اطلاق لفظ علی المعنی کیا جائے اور اس کو بھی کہ اطلاق لفظ ان افراد پر کیا جائے جن پر معنی صادق آتا ہے ۔ مدلول لفظ بایں حیثیت کہ قصد وعُنِیَ من اللفظ تو اس کو معنی کہتے ہیں ۔ اگر بایں حیثیت ملحوظ ہو کہ حاصل من اللفظ ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں ۔ اور اگر بایں حیثیت دیکھیں کہ اس کے لئے ایک اسم وضع کیا گیا ہے تو اسے مسمی کہتے ۔ البتہ لفظ معنی مختص بنفس المفہوم ہے دون الافراد اور لفظ مسمی یشملھما وکان ینبغی ان یقول یعنی لائق یہ تھا کہ مصنفؒ یوں کہتا کہ اگر لفظ سے ارادہ عین موضوع لہ ہو تو حقیقتہ ہے ۔ لیکن اس قسم کی حقیقتہ کو ذکر نہیں کیا کیونکہ مقصود اصلی انواع مجازات کا ذکر کرنا ہے اس لئے کہا واردت یعنی جب آپ لفظ کا اطلاق علی المسمی کریں اور ارادہ غیر موضوع لہ کا ہو تو پھر فالمعنی الحقیقی ان حصل لہ اگر معنی حقیقی اس مسمی کو بالفعل حاصل ہے ۔ بعض ازمان میں اگر یہ معنی حقیقی اس کو ماضی میں حاصل تھا جیسے وآتوا الیتامی اموالھم تو یہ اشخاص ماضی میں یتامی تھے اور جب ان کے حوالہ مال کیا جا رہا ہے اس وقت تو بالغ ہو کر یتیمی سے خارج

ہو چکے ہیں تو فمجاز باعتبار ما کان تو یہ ما کان کے لحاظ سے مجاز ہے اسے علاقہ کون کہا جاتا ہے ۔ او باعتبار مایؤل اگر یہ معنی حقیقی باعتبار مایؤول کے حاصل ہے ۔ یعنی جب تعلق حکم ہو رہا ہے تو معنی حقیقی کا حصول اس سے متاخر زمان میں ہے ۔ جیسے من قتل قتیلاً فلہ سلبہ تو یہ مجاز باعتبار مایؤول کے ہے ۔ اسے علاقہ اوّل کہا جاتا ہے المراد ببعض الازمان اور مراد اس بعض ازمان سے وہ زمانہ مراد ہے جو مغایر ہے ۔ اس زمان کا جس زمان میں حصول معنی کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے مثلاً جیسے لفظ یتیم اس کے لئے وضع کیا گیا جس کے اندر یُتم فی الحال حاصل ہو تو مجاز میں یہ زمان معتبر نہیں ہے کیونکہ اس وقت تو لفظ اپنے موضوع لہ میں مستعمل ہوا یہ تو حقیقت ہو جائے گی ۔ حالانکہ ہم تو مجاز کے علاقات پیش کر رہے ہیں جہاں لفظ غیر ما وضع لہ میں استعمال ہوتا ہے ۔ فان کان زمان الحصول یعنی اگر معنی حقیقی کے حصول کا زمان بعینہ وہی زمان ہو ۔ جس زمان میں حصول معنی کے لئے لفظ کی وضع کی گئی ہے تو کان اللفظ مستعملا فیما وضع لہ والمقدر خلافہ تو گویا یہ قید مفروغ عنہا ہے ۔ اس لئے متن میں زمان حصول کو مقید بہذا التقید ای المغایر للزمان والی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا ۔ او بالقوۃ اگر وہ معنی حقیقی مسمی کو حاصل بالقوہ ہے ۔ جیسے وہ خمر جس کو زمین پر گرا دیا اور ضائع کر دیا گیا ہے ۔ اسے مسکر کہنا یہ مجاز بالقوۃ ہے یعنی اس میں صلاحیت اسکار موجود تھی ۔ اسے علاقہ استعداد کہا جاتا ہے ۔

وان لم یحصل لہ اگر معنی حقیقی اس مسمی کو اصلاً حاصل نہیں ہے نہ بالفعل اور نہ بالقوۃ فلابد ان ترید معنی لازما کیونکہ جب معنی حقیقی مسمی کو حاصل نہیں نہ بالفعل نہ بالقوۃ ۔ اب اگر ان کے درمیان کوئی لزوم و اتصال نہ ہو تو پھر علاقہ نہ ہوا ۔ حالانکہ مجاز بلا علاقہ نہیں ہو سکتا ۔ اس لئے ضروری ہے کہ آپ ایسے معنی کا ارادہ کریں گے جو وضعی معنی کا لازم ہو ۔ پھر اس لازم کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ذھنا یعنی ان کے درمیان لزوم ذھنا ہوگا ۔ کہ وضعی معنی سے مجازی معنی کی طرف ذھن منتقل ہو سکے گا اور انتقال سے مراد انتقال فی الجملہ ہے اور امتناع الانفکاک فی التصور مراد نہیں ولا یشترط ان یلزم من تصورہ ای تصور المعنی الوضعی تصورہ تصور المعنی المجازی یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ معنی وضعی سے ہر وقت معنی مجازی کا تصور لازمی طور پر حاصل ہو جائے کالبصیر علی الاعمی جیسے بعلاقہ تقابل لفظ بصیر کا اطلاق اعمی پر کریں تو بصیر کے معنی وضعی سے بنا بر تقابل ذھن منتقل الی الاعمی فی الجملہ ہوتا ہے ۔ تو اسے علاقہ مقابلہ کہا جاتا ہے وکالغائط علی الحدث جیسے غائط کا اطلاق علی الحدث یہ بھی لزوم فی الجملہ کی وجہ سے ہے ۔ وھو ای اللازم الذھنی یہ لازم ذہنی کی تفصیل ہے ۔ اما ذھنی محض یعنی یا تو خالص لزوم ذہنی ہوگا اور ان کے درمیان لزوم فی الخارج نہیں ہوگا کتسمیتہ الشی باسم مقابلہ جیسے بصیر کا اطلاق علی الاعمیٰ کریں ۔ یہ تو وہی علاقہ مقابلہ ہے ۔ او منضم الی العرفی یعنی ان کے مابین لزوم ذہنی کے علاوہ لزوم خارجی بھی ہے ۔ لیکن باعتبار لوگوں کے عادات کے ہے تو اس کو لزوم خارجی عرفی کہا جاتا ہے ۔ کالغائط فانہ لما وقع یعنی چونکہ باعتبار عرف وعادات کے یہی ہے کہ

عموماً قضاء حاجۃ مکان مطمئن یعنی نیچی جگہ اور نشیبی مقام میں کی جاتی ہے تو حصل بینهما ای بین الغائط بمعنی المکان المطمئن وبین قضاء الحاجۃ ملازمۃ عرفیۃ تو اس تلازم عرفی کی بنا پر ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ من المحل الی الحال فیکون ذهنیہ تو یہ لزوم ذہنی منضم الی العرفی ہوا۔ اوالخارجی یا وہ لزوم ذہنی منضم ہوگا لزوم خارجی کے ساتھ یعنی ان کے مابین لزوم فی الخارج ہوگا۔ لیکن یہ لزوم باعتبار عادات الناس کے نہیں ہے۔ بل بحسب الخلقۃ بلکہ باعتبار خلقت وپیدائش کے ہوگا تو اس صورت میں لزوم خارجی دو قسم ہوا ایک عرفی۔ دوسرا خلقی۔ اول کا نام عرفی اور دوسرے کے نام خارجی ہے۔ وحینئذٍ یعنی جب معنی وضعی اور معنی مجازی کے مابین لزوم ذہنی منضم الی العرفی اوالخارجی ہوا تو پھر اما ان یکون احدهما جزءاً یعنی یا تو معنی حقیقی اور معنی مجازی میں سے ایک جز ہوگا دوسرے کی جیسے اطلاق کل علی الجز کیا جاتا ہے۔ او بالعکس یعنی اطلاق جزء علی الکل کیا جاتا ہے۔ کالجمع للواحد جیسے جمع کا اطلاق واحد پر کیا جائے۔ یہ نظیر ہے اطلاق الکل علی الجز کی والرقبۃ للعبد یعنی لفظ رقبہ کا اطلاق عبد پر کریں یہ نظیر ہے اطلاق اسم الجزء علی الکل کی یہ علاقہ جزئیۃ کہلاتا ہے۔ اوخارجاعنہ اس کا عطف جزءاً للآخر پر ہے۔ یعنی ان معنین میں سے کوئی ایک دوسرے کی جز نہیں ہوگا بلکہ خارج ہوگا پھر اما ان یکون اللازم الخ یا تو لازم صفت ملزوم نہیں ہوگا۔ وھو جب صفۃ نہ ہوا تو پھر یہ لزوم ان معنین کے مابین اما بحصول احدهما فی الآخر یا تو یوں ہوگا کہ ایک حاصل ہوگا۔ دوسرے میں جیسے اطلاق محل علی الحال وبالعکس ای اطلاق الحال علی المحل اس کو علاقہ حلول کہتے ہیں جیسے لفظ غائط اور قضاء حاجۃ کے مابین تھا واما بالسببیۃ یا ان کے درمیان لزوم باعتبار سببیۃ کے ہوگا کہ کوئی ایک معنی دوسرے کے لئے سبب ہوگا۔ کاطلاق اسم السبب علی المسبب نحو رعینا الغیث ہم نے غیث کو چرایا۔ یہاں غیث سے مراد نبت وگھاس ہے جو مویشیوں کو چرایا جاتا ہے۔ حالانکہ غیث کا معنی بارش ہے۔ تو بارش سبب نبات ہے تو یہ اطلاق اسم سبب علی المسبب ہوا۔ وبالعکس یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب کقولہ تعالٰی وینزل لکم من السماء رزقا یہاں لفظ رزق کا اطلاق علی المطر ہو رہا ہے اور رزق مسبب اور مطر کا نزول اس کا سبب ہے کہ تمام کھیتیوں کی مدار بارش پر ہے۔ تو یہ اطلاق اسم مسبب علی السبب ہوا۔ وھذا یحتمل العکس ایضا یعنی یہ آیتہ کریمہ احتمال عکس بھی رکھتی ہے۔ یعنی یہ اطلاق اسم سبب علی المسبب لان الرزق سبب غائی للمطر یعنی رزق غایۃ اور نتیجہ ہے مطر کا لہٰذا یہ سبب غائی ہوا تو اس لحاظ سے اطلاق اسم السبب علی المسبب ہوا۔ اس کو علاقہ سببیۃ کہا جاتا ہے۔ واما بالشرطیۃ یا ان معنین کے مابین لزوم بطور شرطیہ کے ہوگا یعنی کوئی ایک دوسرے کیلئے شرط ہوگا۔ کقولہ تعالٰی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوتکم تو یہ نظیر ہے اطلاق الشرط علی المشروط کی کیونکہ صلوۃ کی صحت اور قبولیت کے لئے ایمان شرط اہم اور ضروری ہے۔ تو یہاں ایمان کا اطلاق علی الصلوۃ ہے تو یہ اطلاق شرط علی المشروط ہوا۔ وکالعلم علی المعلوم یہ نظیر ہے اطلاق المشروط علی الشرط کی کیونکہ وجود معلوم وجود علم کیلئے

شرط ہے تو علم مشروط ہوا بشرط تحقق المعلوم تو یہ اطلاق علم علی المعلوم اطلاق مشروط علی الشرط ہوا۔ اسے علاقہ شرطیہ کہا جاتا ہے۔

اویکون صفة یا وہ لازم صفت برائے ملزوم ہوگا۔ وھو الاستعارۃ یہ استعارہ کہلاتا ہے لیکن اسکے اندر شرط ہے کہ یہ وصف بیّن اور واضح ہو۔ کالاسد جیسے اسد کا اطلاق کریں اور اس سے مراد اس کا لازم ہو یعنی شجاعت تو یہ لازم وصف بیّن ہے اسد کی تو اطلاق اسد علی زید بایں اعتبار کہ وہ شجاع ہے اسے استعارہ کہا جاتا ہے۔ جیسے رأیت اسدا یرمی تو اس کو علاقہ وصفیتہ کہا جاتا ہے۔ تو مصنف کے نزدیک علاقات مجاز کل تسعہ ہوئے۔ الکون۔ الاول۔ الاستعداد۔ المقابلة۔ الجزئیة۔ الحلول۔ السببیة۔ الشرطیة۔ الوصفیة۔

واذاعرفت ان مبنی المجاز الخ جب یہ معلوم ہوا کہ مبنی مجاز۔ اس پر ہے کہ اسم ملزوم کا اطلاق علی اللازم کیا جاتا ہے۔ یعنی اطلاق ملزوم اور ارادہٗ لازم ہوتا ہے۔ والملزوم اصل واللازم الخ تو جب اصلیتہ وفرعیتہ طرفین سے ہو سکے تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ کالعلة مع المعلول۔ جیسے علت ومعلول اور معلول ایسی شئی ہے۔ جو علہ غائیہ برائے علت فاعلہ ہوتی ہے۔ اگرچہ علت اصل کا درجہ رکھتی ہے کیونکہ معلول اس کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لیکن وہ معلول جو مقصود بالذات ہو تو وہ بمنزلہ علت غائیہ کے ہو کر اصل قرار پاتا ہے۔ غایتہ اگرچہ وجود خارجی کے لحاظ سے فاعل کی معلول ہے اور متاخر فی الوجود لیکن غایتہ باعتبار وجود ذہنی یعنی جو اس کا وجود فی ذھن الفاعل متصور ہے۔ وہ فاعلیتِ فاعل کے لئے علت باعثہ ہے اور اس وجود میں فاعلیتہ فاعل سے مقدم ہے۔ تو ایسی علت ومعلول کے اندر اصلیتہ وفرعیتہ جانبین سے قائم ہو سکتی ہے۔ اور مجاز طرفین سے جاری ہو سکتا ہے۔ اطلاق علت ارادہٗ معلول اور بالعکس دونوں صحیح ہو سکتے ہیں۔

وکالجزء مع الکل فان الجزء الخ یعنی جزء تابع للکل ہے۔ یعنی وہ لفظ جو موضوع للکل ہے۔ جزء اس کی بنسبت تابع ہے۔ فان الجزء اس لئے کہ جزء اسی لفظ سے بتبعیتہ الکل مفہوم ہوتی ہے۔ یعنی جب اس لفظ موضوع للکل سے کل مفہوم ہوگا تو اس کل کے ضمن میں تبعاً جزء بھی مفہوم ہوگی تو اس لحاظ سے کل اصل ہوا۔ فیصح ان یطلق پس صحیح ہے کہ یہ لفظ موضوع للکل کا اطلاق کر کے ارادہٗ جزء موضوع لہ کا کیا جائے۔ والکل محتاج الی الجزء اور کل اپنے وجود میں محتاج الی الجزء ہوتا ہے۔ کیونکہ وجود کل بدون وجود الاجزاء نہیں ہو سکتا تو فیکون الجزء اصلا تو اس لحاظ سے جزء بدرجہ اصل ہوئی۔ فیصح ان یراد الکل الخ تو یہ صحیح ہوگا کہ اطلاق اس لفظ کا کیا جائے جو موضوع للجزء ہے اور ارادہ کل کا کیا جائے تو یہ مجاز طرفین سے جاری ہوا۔ فاطلاق اسم الکل الخ یعنی اسم کل کا اطلاق علی الجزء کرنا مطرد اور کلی ہے۔

وعکسه غیر مطرد یعنی اطلاق اسم الجزء علی الکل مطرد اور کلی نہیں ہے یعنی ہر جزء سے ارادہٗ کل کرنا صحیح نہیں ہے۔ بل یجوز فی صورة بلکہ ایسی صورة میں جائز ہوگا۔ جہاں جزء مستلزم للکل ہوگی۔ کالرقبة والراس جیسے مثلاً رقبہ و

راس کہ ان کے بغیر انسان موجود نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا اطلاق رقبہ اور رأس سے کل انسان مراد لینا صحیح ہے واما اطلاق الید وارادة الانسان فلا یجوز کیونکہ انسان بغیر الید موجود ہوسکتا ہے۔ وکالمحل فانہ اصل بالنسبة الی الحال اور اسم محل کا اطلاق علی الحال صحیح ہے۔ کیونکہ محل بنسبت حال کے اصل ہے کیونکہ حال محتاج الی المحل ہوتا ہے۔ وایضاً علی العکس اور یہ بھی صحیح کہ اسم حال اطلاق کرکے محل مراد لیا جائے۔ بشرطیکہ حال مقصود اصلی ہو کالماء والکوز پانی حال ہے اور کوز محل ہے لیکن مقصود کوز سے پانی ہے۔ والمراد من الحلول اور حلول سے مراد حصول فی المحل ہے اور یہ اس کی بنسبت عام ہے۔ جو حلول عرض فی الجوہر ہوتا ہے تو ماء کا حلول فی الکوز عند اہل الاصول ہے اور اہل حکمة وفلسفہ کے نزدیک یہ حلول نہیں بلکہ ان کے نزدیک حلول اعراض فی الجوہر ہوتا ہے اور پانی تو عرض نہیں ہے بلکہ خود جوہر ہے۔

واعلم ان الاتصالات المذکورة یعنی جیسے اتصالات اور علاقات مذکورہ کی بنا پر اسماء لغویہ میں مجاز صحیح تھا۔ اسی طرح اسماء شرعیہ میں بھی جب کوئی قسم اتصالات وعلاقات مذکورہ کی پائی جائے۔ تو اسماء شرعیہ میں بھی مجاز صحیح ہوگا تو یہی فرمایا کہ اتصالات مذکورہ جب من حیث الشرع پائے جائیں تو یہ علاقہ مجاز بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو اسی بنا پر شرعیات میں مجاز جاری ہوسکے گا۔ کالاتصال فی المشروع کیف شرع مثلاً جیسے شرعیات کے معنی مشروعیة میں اتصال ثابت ہوجائے کہ کیف شرع یعنی ایک مشروع کے اندر جو کیفیة اور معنی مشروعیة ہوتا ہے دوسرے مشروع کو اس معنی اور کیفیة میں اتصال ہوئے۔ تو ان مشروعین کے مابین مجاز جاری ہو جائے گا کہ ایک کا اطلاق کرکے دوسرا مراد لیا جاسکے گا۔ جیسے اسد اور رجل شجاع کے مابین معنی شجاعة میں اتصال تھا تو اسد کا اطلاق رجل شجاع پر صحیح تھا۔ تو شرعیات میں بھی ایسے ہوسکتا ہے۔ تو یہ علاقہ مشابہتہ ہوا۔ مصنفؒ نے اسی کو اتصال فی معنی المشروع کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔ اس کی تفسیر کرتے ہوئے کہا ای ینظر فی التصرفات المشروعة یعنی تصرفات مشروعہ جیسے بیع۔ اجارہ۔ اور وصیة وغیرہا میں نظر کی جائیگی کہ ان کی مشروعیة کس وجہ اور کس مقصد کیلئے ہے۔ مثلاً بیع اس وجہ پر مشروع ہے کہ اس کے ساتھ تملیک مال بعوض مال ہوتی ہے اور اجارہ میں تملیک منافع بعوض مال ہوتے ہیں جب کسی تصرف شرعی کو ان کے ساتھ اس معنی میں اتصال اور اشتراک حاصل ہوجائے تو استعارہ ایک کا دوسرے کے لئے صحیح ہوجائے گا۔ کالوصیة والارث یعنی وصیت وارث معنی اور کیفیة مشروعیة میں مشترک ہیں وہ یہ کہ دونوں کے اندر استخلاف بعد الموت ہے۔ جبکہ میت کی حوائج اصلیہ یعنی تجہیز وتکفین وتدفین اور ادائیگی قرض کے بعد مال بچ جائے تو وراثت اور وصیت اس میں جاری ہوتی ہے۔ تو یہ دونوں کیفیة مشروعیة میں مشترک ہیں تو ان کے مابین استعارہ جاری ہوسکتا ہے۔ فالحاصل خلاصہ کلام یہ کہ جیسے غیر شرعیات میں استعارہ کے لئے لازم بین شرط تھا۔ کما بین الاسد والرجل الشجاع فکذلک فی الشرعیات تو اسی طرح شرعیات میں بھی استعارہ کے لئے لازم

تبین شرط ہے۔ واللازم البین للتصرفات الشرعیۃ الخ اور تصرفات شرعیہ کا لازم بین وہ معنی ہوتا ہے۔جوان کے مفہوم سے خارج ہوتا ہے۔البتہ تصرفات شرعیہ پر صادق آتا ہے کہ تصرفات شرعیہ کے تصور سے اس معنی کا تصور لازم طور پر آجاتا ہے۔یہ وہی معنی مشروعیۃ ہوتا ہے۔ وکالسببیۃ عطف علی قولہ کالاتصال الخ اس کا عطف کالاتصال فی معنی المشروعیۃ پر ہے۔اور اتصال فی معنی المشروعیہ۔یہ علاقہ مشابہت تھا اور شرعیات میں مجاز کیلئے علاقہ سببیہ بھی کارآمد ہے۔کنکاحہ علیہ السلام الخ تو یہ علاقہ سببیۃ کی مثال ہے۔یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح لفظ ھبۃ کے ساتھ منعقد ہوجاتا جب حرۃ عورت کہہ کہ وہبت لک نفسی یا رسول اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے قبول فرمالیں تو نکاح منعقد ہوجاتا" إن وھبت نفسہا للنبی" فان الھبۃ وضعت یعنی لفظ ہبہ کی وضع درحقیقت ملک رقبہ کے لئے ہے اور نکاح کی وضع ملک متعہ کے لئے ہے۔وذلک ای ملک الرقبہ یعنی ملک رقبہ سبب ہے۔ملک متعہ کا جیسے ایک لونڈی جب کسی شخص کے ملک میں آجائے تو ملک متعہ بھی اسے حاصل ہوجاتا ہے۔اور جاریہ مملوکہ سے وطی شرعاً حلال ہے۔ فاطلق اللفظ تو وہ لفظ جو ملک رقبہ کے لئے موضوع تھا۔ اس کا اطلاق کیا جائے اور اس کے ساتھ ملک متعہ مراد لیا جائے تو بعلاقہ سببیۃ یہ مجاز صحیح ہوگا۔

وکذا نکاح غیرہ عندنا ہمارے نزدیک نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے علاوہ اور اشخاص کا نکاح بھی لفظ ھبہ کے ساتھ بعلاقہ سببیۃ منعقد ہوجائے گا۔ اذا کانت المنکوحۃ حرۃ کیونکہ اگر عورت لونڈی ہو اور اس کا مالک کہہ وھبت لک تو اس وقت ہمارے نزدیک ھبہ ثابت ہوجائے گا۔اور ملک رقبہ حاصل ہوجائے گا۔اگر عورت حرہ ہے وہ کہہ یا اس کا ولی کہہ وھبت نفسی او نفسہا لک اور مخاطب قبول کرے تو نکاح منعقد ہوجائے گا وعند الشافعی اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالی کے نزدیک غیر نبی علیہ السلام کا نکاح لفظ ہبہ سے منعقد نہیں ہوگا۔بلکہ صرف لفظ نکاح یا تزویج سے منعقد ہوگا کیونکہ اللہ تعالی خالصۃ لک فرمادیا ہے تو معلوم ہوا کہ لفظ ہبہ کے ساتھ انعقاد نکاح نبی علیہ السلام کے ساتھ مختص ہے۔ ولانہ عقد شرع یہ امام شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے۔حاصل یہ کہ عقد نکاح ایک ایسا عقد ہے جس کی مشروعیۃ مصالح لاتحصی کی خاطر ہے۔مثلاً اثبات نسب اور عدم انقطاع النسل یعنی بقائے نسل انسانی اور اجتناب عن السفاح ای الزنا وتحصیل الاحصان یعنی محصن ہوجانا والائتلاف بینہما یعنی الفت بین الزوجین واستمداد کل منہما یعنی زوجین کا معیشت کے بارہ میں ایک دوسرے سے مدد حاصل کرنا اور بھی بیشمار فائدے ہیں جنکی تعداد وشمار بہت طویل ہے۔ وغیر ھذین اللفظین یعنی لفظین نکاح وتزویج کے علاوہ دوسرے الفاظ ان مصالح کے اوپر دلالت کرنے سے قاصر ہیں لہذا صرف ان ہی لفظین کے ساتھ نکاح منعقد ہوگا۔ ان کے علاوہ باقی الفاظ قاصر الدلالۃ ہیں ان کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ قلنا الخلوص فی الحکم یہ پہلی دلیل خالصۃ لک کا جواب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حکم ھبہ مختص ہے یعنی نکاح بلا مہر منعقد ہونا معنی

آیتہ کا یہ ہوگا کہ صحتہ نکاح بلفظ ھبتہ مع عدم وجوب المہر مخصوصتہ لک۔ اور نبی علیہ السلام کے علاوہ باقی اشخاص کا نکاح تو لفظ ھبتہ کے ساتھ منعقد ہوجائے گا۔ لیکن مہر واجب ہوجائے گا۔ وایضا یحتمل یہ خالصتہ لک کا دوسرا جواب ہے۔ حاصل یہ کہ اس آیت کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے۔ (واللہ اعلم بمرادہ بذالک) حاصل یہ کہ خالصتہ لک کا تعلق انا احللنا لک ازواجک کے ساتھ ہے۔ اور ترکیبی حیثیت سے ازواجک سے حال ہے۔ معنی یہ ہوگا انا احللنا لک ازواجک حال کونہا خالصتہ لک یعنی ازواج نبی علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہیں۔ اور کسی شخص کے لئے ان کے ساتھ نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں فرمایا ہے وازواجہ امھاتھم۔ خواہ نبی اپنی زندگی میں خدانخواستہ طلاق دے دے اور اسی طرح بعد الوفات بھی ان ازواج مطہرات کا نکاح کسی سے نہیں ہوسکتا۔ تو یہ ازواج مطہرات فی حیواۃ النبی اور بعد وفات النبی انھیں کے لئے خالص مخلص ہیں۔

لا فی اللفظ یعنی خلوص واختصاص لفظ میں نہیں۔ کیونکہ مجاز حضرت رسالۃ علیہ السلام کے ساتھ مختص نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایک لسانی اور لفظی مسئلہ ہے۔ اس کا کسی کے ساتھ اختصاص نہیں ہوسکتا۔ وایضا تلک الامور الخ یہ امام شافعیؒ کی دوسری دلیل کہ مشروعیۃ نکاح مصالح کے لئے ہے۔ یہ اس کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ کہ نکاح کے مشروعیۃ اور وضع ان مصالح کے لئے نہیں۔ بلکہ یہ نکاح کے فروع وثمرات ہیں۔ اور نکاح کی بنا اور وضع اس کے لئے ہے کہ خاوند کو منکوحہ پر ملک حاصل ہوجائے۔ یہی وجہ ہے کہ خاوند کے ذمہ بعوض ملک نکاح مہر لازم ہو جاتی ہے اور طلاق بھی خاوند کے قبضہ میں ہے۔ تو یہ صاف دلیل ہے کہ وہ مالک ہے اور عقد نکاح برائے اثبات ملک ہے۔ لو کان وضعہ اگر وضع نکاح ان مصالح کی خاطر ہوتی تو یہ تمام مصالح مشترک بین الزوجین ہیں تو پھر مہر بحق زوجہ واجب علی الزوج نہ ہوتی اور ملک طلاق صرف زوج کے ساتھ مخصوص نہ ہوتا۔ فاذا کان الخ تو جب مہر زوج پر واجب ہے اور طلاق بھی اس کے ملک وقبضہ میں ہے تو معلوم ہوا کہ نکاح کی وضع ملک الزوج علی الزوجتہ کے لئے ہے۔ واذا صح بلفظین جب نکاح ان دو لفظوں کے ساتھ صحیح ہے جو لغتہً دال علی الملک نہیں ہیں یعنی لفظ نکاح وتزویج فاولی ان یصح تو پھر ان الفاظ کے ساتھ جو دال علی الملک ہیں جیسے لفظ ھبہ وغیرہ ان کے ساتھ انعقاد نکاح بطریق اولیٰ صحیح ہونا چاہئے۔ وانما یصح بھما ای یصح النکاح بلفظ النکاح والتزویج۔ لانھما صارا علمین لھذا العقد ای عقد النکاح جواب اشکال یعنی وانما یصح الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ کہ جب لفظ نکاح وتزویج لغتہً دال علی الملک نہیں ہیں تو پھر ان لفظوں کے ساتھ نکاح صحیح نہ ہونا چاہئے کیونکہ ان کی ملک متعہ پر نہ دلالت ہے نہ وضع تو اس کا جواب دیا کہ یہ دونوں لفظ یعنی لفظ نکاح اور تزویج اس عقد شرعی کے لئے بمنزلہ علم کے ہوچکے ہیں۔ یعنی جیسے علم علی التعیین مسمی کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرعا یہ الفاظ اس عقد کے لئے موضوع ہوچکے ہیں اور اعلام میں معنی لغوی کی رعایتہ لازمی نہیں ہے۔ وکذا ینعقد النکاح اس

عبارۃ کا عطف "کذا نکاح غیرہ عندنا" پر ہے ۔یعنی جیسے انعقاد نکاح لفظ ہبہ کے ساتھ ہو جاتا ہے ۔ اسی طرح لفظ بیع کیساتھ بھی انعقاد نکاح ہوجائے گا ۔ جیسے حرۃ عاقلہ بالغہ کہہ بعت نفسی عندک مخاطب قبول کرلے تو نکاح منعقد ہوجائے گا ۔ یہاں بھی علاقہ سببیۃ کام کر رہا ہے کہ بیع کی وضع ملک رقبہ کے لئے اور یہ ملک متعہ کا سبب ہے تو اطلاق سبب یعنی لفظ بیع ارادہ مسبب ہوگا ۔ یعنی ملک متعہ جو کہ عقد نکاح ہے ۔ فان قیل ینبغی ان یثبت العکس حاصل سوال یہ کہ پھر اس علاقہ سببیۃ کی بنا پر عکس بھی ثابت ہونا چاہئے ۔یعنی اسم مسبب کا اطلاق کرکے ارادہ سبب صحیح ہو تو اسم نکاح اطلاق کرکے بیع کا یا ھبہ کا ارادہ کرنا صحیح ہو بطریق اطلاق المسبب علی السبب چونکہ وضع نکاح ملک متعہ کے لئے ہے ۔ جو ملک رقبہ کا مسبب ہے لہذا مسبب یعنی ملک متعہ کا ذکر کرکے ارادۂ سبب یعنی ملک رقبہ صحیح ہو ۔ قلنا انما کان کذلک خلاصہ جواب یہ کہ اسم مسبب کا اطلاق علی السبب اس وقت صحیح ہوتا ہے جب یہ سبب علۃ مشروعۃ للحکم ہو یعنی یہ سبب اس لئے مشروع کیا گیا ہو کہ اس سے یہ مسبب مقصود بالذات ہونے کے طور پر ثابت ہو ۔ خلاصہ یہ کہ مشروعیۃ سبب سے مقصود بالذات وہی حکم ہو جو کہ مسبب ہے ۔

کالبیع للملک جیسے بیع سبب مشروع للملک ہے اور ملک جو کہ مسبب ہے ۔ اس سے مقصود بالذات ہے کیونکہ ملک بیع کے لئے سبب غائی ہے ۔ ایسے مقام پر استعارہ من الطرفین صحیح ہوسکتا ہے ۔ بخلاف ملک رقبہ کے اس کی مشروعیۃ سے مقصود بالذات ملک متعہ نہیں ہے اور نہ اس کے حصول کے لئے ملک رقبہ کی وضع ہے ۔ جیسے عبد یا مجوسیہ اور وثنیہ لونڈی ملک میں تو آسکتی ہے لیکن یہاں ملک متعہ حاصل نہیں تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ ایسا سبب نہیں ہے جو علۃ مشروعۃ للمسبب یعنی لملک المتعہ ہو ایسے مقامات میں استعارہ من الطرفین جاری نہیں ہوسکتا ۔ اگلے مسئلہ میں اس جواب کی زیادہ توضیح ہے ۔ اس پر غور کریں وہ یہ ہے ۔ فان قال ان ملکت عبداً یعنی ایک شخص کہتا ہے ۔ان ملکت عبداً فھو حر او قال یا کہتا ہے ان اشتریت عبداً فھو حر فشراہ متفرقا اس غلام کو متفرق طور پر خرید کیا ۔ مثلاً نصف آج دن اور نصف دوسرے آئندہ دن میں خریدا ۔ تو ان اشتریت کہنے کی صورت میں غلام آزاد ہوگا اور اول یعنی ملکت کہنے کی صورت میں ازاد نہیں ہوگا ۔ تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ ان ملکت عبداً کی صورت میں عبد کا نصف حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کردیا پھر اس کے بعد اسی غلام کی نصف خریدی تو ان ملکت کی صورت میں یہ نصف ثانی ازاد نہیں ہوگا کہ مکمل عبد کے مالک ہونیکی شرط متحقق نہیں ہوئی کیونکہ جب پہلی نصف فروخت کرچکنے کے بعد نصف ثانی خرید کی ہے تو عبد کے مالک ہونے کے ساتھ یہ شخص متصف نہیں ہے اس لئے آزاد نہیں ہوگا اور اگر ان اشتریت عبداً کہا اور نصف خرید بیچ ڈالا ۔ پھر نصف ثانی خریدی تو یہ نصف ثانی آزاد ہوجائے گی کیونکہ خرید لینے کے ساتھ شراء عبد کے ساتھ متصف ہوگا ۔ کیونکہ عرفاً اسے مشتری عبد کہا جائیگا ۔

وھذا ابناء علی ان یہ مسئلہ درحقیقت اس ضابطہ پر مبنی ہے کہ صفات مشتقہ مثلاً اسم فاعل اور اسم مفعول وصفۃ

ساتھ قائم ہے تو یہ اطلاق بطور حقیقتہ کے ہے۔ یعنی اطلاق حقیقی ہوگا۔ اما بعد زوال المشتق منہ یعنی مشتق منہ کے ساتھ موصوف تھا۔ لیکن اب وہ مشتق منہ اس سے زائل ہو چکا ہے۔ تو اس صورت میں اطلاق مشتق مجاز لغوی ہوگا۔ لکن فی بعض الصور الخ لیکن بعض صورتوں میں یہ مجاز لغوی حقیقتہ عرفیہ بن چکا ہے اور لفظ مشتری اسی قبیلے سے ہے کہ جب فعل شراء سے فارغ ہو جائے تو اہل عرف اسے مشتری کہہ دیتے ہیں۔ تو لفظ مشتری اس صورت میں منقول عرفی ہو گیا جو بدرجہ حقیقتہ عرفیہ ہے۔ اما لفظ المالک اور لفظ مالک کا اطلاق بعد از زوال ملک اطلاق نہیں کیا جاتا نہ عرفاً نہ لغتہً۔ تو اس کا اطلاق بعد از زوال ملک ہر صورت میں مجاز ہوگا تو ان ملکت کی صورت میں حقیقتہ لغویہ مراد ہوگی تو نصف اول فروخت کر دینے کے بعد جب نصف ثانی اس نے خریدلی تو یہ مالک ہونے کے ساتھ لغتہً متصف نہیں ہے۔ لہٰذا عتق نہیں ہوگا۔ اور اشتریت کی صورت میں حقیقتہ عرفیہ مراد ہوگی تو نصف اول کے فروخت کے بعد جب نصف ثانی خریدلی تو اہل عرف کے نزدیک یہ مشتری عبد کہلائیگا۔ اس لئے نصف ثانی آزاد ہو جائے گی۔ یہ مسئلہ مذکورہ مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تمہید ہے اور مقصود اگلی بات ہے وہ یہ کہ فان قال عنیت باحد ھما الآخر الخ اگر وہ شخص کہہ کہ میری مراد ایک سے دوسرا تھا یعنی ملک سے اشترا یا اشترا سے ملک مراد تھا تو صدق دیانتہً یعنی دیانتہً تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور قضاءً اس صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جہاں اس کے حق میں تخفیف حاصل ہوتی ہے یعنی فی صورۃ ان ملکت الخ یعنی جب اس نے کہا ان ملکت عبداً تو کہتا ہے کہ میری مراد ملک سے اشترا تھی۔ بطریقہ اطلاق اسم المسبب علی السبب کیونکہ اشترا سبب ملک ہے۔ اور ملک مسبب ہے تو گویا اطلاق اسم مسبب ہوا اور مراد سبب ہوا تو یہ مجاز صحیح ہے تو اس صورت میں اس کی تصدیق دیانتہً بھی ہوگی اور قضاءً بھی ہوگی۔ کیونکہ ان ملکت کی صورت میں نصف ثانی آزاد نہیں ہوتی تھی۔ اور ان اشتریت کی صورت میں آزاد ہو جاتی تھی تو اس نے اپنے حق میں اغلظ اور اشد کو مراد لیا تو اس صورت میں متھم بالکذب نہیں ہو سکتا لہٰذا دیانتہً و قضاءً اس کی تصدیق کر لی جائے گی اور عبد آزاد ہو جائے گا۔ وفی قولہ ان اشتریت جب اس نے ان اشتریت کہا اس صورت میں اگر وہ کہہ کہ میری مراد شراء سے ملک تھی بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب تو صدق دیانتہً لا قضاءً کیونکہ اس مقام پر اس نے اپنے حق میں ارادۃ تخفیف کیا ہے کہ اشترا کی صورت میں نصف ثانی آزاد ہو جاتی تھی اور ملک کی صورت میں آزاد نہیں ہوتی تھی تو ملک مراد لینے میں اسے تخفیف حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ متھم بالکذب ہوگا تو قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی چونکہ اشتراء ایک سبب ہے جسکی مشروعیۃ اس لئے ہے کہ ملک والے حکم کی علۃ بنے۔ کیونکہ مقصود من الشرا ملک ہوتا ہے لہٰذا یہاں مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ بصورت تخفیف قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی گئی یہ صحۃ استعارہ پر اثر انداز نہیں گی۔ اما اذا کان سبباً محضا اس کلام کا تعلق اس کے قول انما کان کذلک کے ساتھ ہے جس کا مطلب مشبہ کا اطلاق موصوف پر فی حال قیام المشتق منہ یعنی اس حال و وقت میں جبکہ مشتق منہ یعنی معنی مصدری اس

یہ تھا کہ اطلاق مسبب علی السبب اس وقت ہوتا ہے جب کہ سبب علۃ مشروعہ للحکم ہو۔ اما اذا کان سببا محضا یعنی جب وہ سبب محض ہو اور علۃ مشروعہ للحکم نہ ہوتو۔ فلا ینعکس یعنی اس وقت اطلاق اسم مسبب علی السبب صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ اطلاق سبب علی المسبب صحیح ہوگا۔

علی ما قلنا یعنی جیسے ہم نے کہا کہ جب اصلیۃ اور فرعیۃ طرفین سے ہوسکتی ہے تو مجاز طرفین سے جاری ہوگا۔ اس سے سمجھ میں آیا کہ اگر اصلیۃ و فرعیۃ طرفین سے نہ ہوتو مجاز طرفین سے جاری نہیں ہوسکتا بلکہ صرف ایک طرف سے جاری ہوگا۔ والمراد بالسبب المحض اور سبب محض سے مراد یہ ہے کہ وہ مفضی الی المسبب ہو لیکن اس کی مشروعیہ بالقصد اس مسبب کے لئے نہ ہو۔ کملک الرقبہ جیسے ملک رقبہ کہ اس کی مشروعیۃ ملک متعہ کے حصول کی خاطر نہیں ہے۔ لان ملك الرقبہ مشروع ملک رقبہ وہاں بھی مشروع ہے جہاں ملک متعہ ممنوع ہے۔ جیسے عبد پر ملک رقبہ تو آتا ہے۔ لیکن ملک متعہ حاصل نہیں اور ایسے اخت رضاعی پر ملک رقبہ آسکتا ہے اور ملک متعہ حاصل نہیں ہوسکتا۔ یہ واضح رہے کہ اخت رضاعی ملک میں آسکتی ہے۔ یہ من ملک ذارحم محرم فھو حرۃ میں داخل نہیں کیونکہ رحم محرم سے مراد محرمیۃ نسبی ہے رضاعی نہیں ہے۔ تو جب ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے سبب محض ہوا تو ملک رقبہ کا استعارہ ملک متعہ کے لئے ہوگا۔ جیسے لفظ بیع اور ہبہ سے نکاح ہوسکتا تھا عکس نہیں ہوگا۔ کیونکہ سببیۃ محضہ میں مجاز دوطرفہ جاری نہیں ہوتا بلکہ یکطرفہ ہوتا ہے۔ اطلاق السبب علی المسبب لا بالعکس۔

فیقع الطلاق بلفظ العتق طلاق بلفظ عتق واقع ہو جائے گی۔ یعنی اگر اپنی منکوحہ کو انت معتقۃ کا لفظ کہہ دے تو اس کے ساتھ طلاق واقع ہوسکتی ہے۔ بناءً علی الاصل الذی نحن فیہ یہ اسی ضابطہ کے تحت کہ اطلاق السبب علی المسبب صحیح ہے۔ فان العتق کیونکہ عتق کی وضع ملک رقبہ کے ازالہ کے لئے ہے اور طلاق کی وضع ملک متعہ کے ازالہ کے لئے ہے۔ وتلک الازالۃ یعنی ازالہ ملک رقبہ سبب لھذہ ای لازالۃ ملک المتعۃ اذھی ای ازالۃ ملک الرقبہ تفضی الیھا ای الی ازالۃ ملک المتعہ لیست ھذہ یعنی ازالہ ملک متعہ مقصود اصلی نہیں ہے۔ ازالہ ملک رقبہ کا چونکہ یہاں سببیۃ محضہ ہے اور ازالہ ملک رقبہ علۃ مشروعہ لازالۃ ملک المتعہ نہیں ہے۔ لہذا یہاں اطلاق اسم السبب علی المسبب صحیح ہوگا یعنی اطلاق العتق وارادہ الطلاق اور عکس صحیح نہیں ہوگا۔ یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب لہذا طلاق کا لفظ اطلاق کر کے عتق مراد نہیں لیا جاسکتا مثلاً مملوکہ کو کہہ انت طالق اور مراد لے انت حرۃ یہ نہیں ہوسکتا۔ فلا یثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعیؒ لما قلنا یہ دلیل احناف ہے یعنی مسبب مقصود من السبب نہ ہو تو اسم مسبب کا اطلاق علی السبب صحیح نہیں ہے۔ ولا یثبت العتق ایضا بطریق الاستعارۃ جواب اشکال۔ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ عتق بلفظ طلاق بطریق اطلاق اسم

اسم المسبب علی السبب ثابت نہیں ہو سکتا۔ لکن ینبغی لیکن یہ بطریق استعارہ ثابت ہو سکتا ہے اور چونکہ استعارہ میں وصف مشترک کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے اسد اور شجاع میں شجاعت وصف مشترک موجود تھی۔ تو اس کو بیان کرتے ہوئے کہا۔ اذکل منهما ای من العتق والطلاق اسقاط بنی علی السرایة واللزوم اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا اعلم ان التصرفات یعنی تصرفات دو قسم ہیں ایک اثباتات یعنی جن کے ساتھ حق ثابت ہوتا ہے۔ جیسے بیع اجارہ ہبہ کہ بیع وہبہ کے ساتھ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے اور اجارہ کے ساتھ ملک منافع ثابت ہوتا ہے۔ اور دوسرا قسم ہے۔ اسقاطات یعنی ان سے کوئی شئے ثابت نہیں ہوتی بلکہ ایک حق کو ساقط کیا جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ عتاق اور عفو عن القصاص کہ ان کے اندر ایک حق کو ساقط کیا جاتا۔ والمراد من السرایة اور لفظ سرایتہ سے مراد ثبوت حکم فی الکل ہو جاتا ہے بالثبوت فی البعض جیسے عورت کے نصف کو طلاق دے تو کل مطلقہ ہو جائیگی۔ اسی طرح لونڈی کا بعض حصہ آزاد کرے تو کل میں سرایتہ کر جائے گا۔ اور نصف قصاص معاف کرے تو کل معاف ہو جائے گا اور لزوم سے مراد یہ ہے کہ وہ فسخ کو قبول نہیں کرتے بلکہ یہ لازم ہو جاتے ہیں جس سے انحراف و رجوع نہیں ہو سکتا۔

انما لا یثبت لفظا یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ یہ بطریق استعارہ بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لانه لا تصح بکل وصف کہ استعارہ ہر وصف کے اشتراک کی بنیاد پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ جیسے استعارہ سماء کا برائے ارض صحیح نہیں ہے۔ حالانکہ دونوں وصف وجود میں شریک ہیں۔ بلکہ استعارہ کے لئے شرط ہے کہ اشتراک وصف مشہور میں ہو اور اس وصف کو مستعار منہ یعنی مشبہ بہ کے ساتھ زیادہ اختصاص ہو اور شرعیات میں ضرورت ہے کہ اشتراک معنی مشروعیہ میں ہو کہ کیف شرع یعنی شریعت نے اس تصرف کو جس غرض و مقصد کے لئے مشروع کیا ہے اس غرض میں اشتراک ہو تو پھر ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے ہو سکے گا۔ ولا اتصال بینهما فیه اس معنی مشروعیہ کہ کیف شرع میں طلاق اور عتاق کے اندر اتصال و اشتراک موجود نہیں ہے۔ لان الطلاق الخ کیونکہ طلاق کی مشروعیۃ قید نکاح کو اٹھانے اور ختم کرنے کے لئے ہے۔ اور اعتاق کی مشروعیۃ ایک قوۃ شرعیۃ کو ثابت کرنے کی خاطر ہے۔ کیونکہ منقولات شرعیہ میں معانی لغویہ کا اعتبار اور رعایت کی جاتی ہے۔ اور عتق کا معنی لغوی قوۃ ہے۔ جیسے عتق الطائر اس وقت بولا جاتا ہے جب وہ قوی ہو کر اپنے آشیانہ سے اڑ جائے اور اسی سے ماخوذ ہے عتاق الطیر جو قوی پرندوں پر بولا جاتا ہے اور عتقت البکر اس وقت کہتے ہیں کہ باکرہ لڑکی بالغ ہو جائے اور قوی ہو جائے فنقله الشرع تو شریعۃ نے اس لفظ عتق کو قوۃ مخصوصہ کے لئے نقل کیا ہے۔ تو طلاق اور عتاق کو وصف مشروعیۃ میں اشتراک نہ ہوا لہذا استعارہ صحیح نہیں ہو گا۔ فان قیل الاعتاق ازالۃ الملك یعنی اگر یہ سوال کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک کا نام ہے جیسے تجزی اعتاق کے مسئلہ میں یہ معروف ہے اور طلاق ازالہ قید کو کہتے ہیں

توان دونوں کے درمیان وصف ازالہ مشترک ہونے کی وجہ سے مناسبۃ موجود ہے جو ان کے مابین استعارہ کو جائز قرار دیتی ہے۔ قلنا نعم یعنی یہ صحیح ہے کے امامؒ کے نزدیک اعتاق ازالہ ملک ہے۔ لکن بمعنی ان التصرف لیکن اس کا معنی یہ ہے کہ مالک سے جو تصرف صادر ہوا ہے وہ یہی ازالہ ملک ہے۔ لا بمعنی ان الشارع اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ شارع نے خود اعتاق کی وضع ہی ازالہ ملک کے لئے کی ہے۔ فالمراد بالاعتاق اثبات القوۃ۔ یعنی اعتاق سے قوۃ مخصوصہ کا ثابت کرنا مراد ہے۔ کیونکہ شارع نے اسے اثبات قوۃ کے لئے وضع کیا ہے۔

فیرد علی ھذا اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اعتاق جب شریعت میں قوۃ مخصوصہ کے اثبات کیلئے موضوع ہے۔ ینبغی ان لا یسند الی المالک تو لائق ہے کہ اس کی اسناد مالک کی طرف نہیں ہونی چاہئے جیسے کہا جاتا ہے اعتق السید عبدہ کیونکہ قوۃ مخصوصہ کا اثبات مالک تو نہیں کرتا۔ فاجاب بقولہ فیسند الی المالک مجازاً بمعنی نسبتِ اعتاق بطرف مالک مجازاً ہے کیونکہ اس سے اثبات قوۃ مخصوصہ یعنی عتق کا سبب صادر ہوا ہے۔ اور وہ سبب ازالہ ملک ہے۔ فیکون المجاز فی الاسناد یعنی عتق کا معنی تو وہی اثبات قوہ اور مالک سے چونکہ اس کا سبب صادر ہوا ہے تو اسی بنیاد پر اعتق کی اسناد مالک کی طرف بطور مجاز کے کر دی گئی ہے تو یہ مجاز فی الاسناد ہوگا۔ جیسے انبت الربیع البقل میں انبات کی اسناد بطرف ربیع کے بطریق مجاز ہے۔ او یطلق ای الاعتاق علیھا ای علی ازالۃ الملک مجازاً یعنی اعتق فلان عبدہ معنی اس کا ہوگا: ازال ملکہ تو یہ اطلاق اسم المسبب علی السبب ہوگا کیونکہ ازالہ ملک سبب ہے اثبات قوۃ کا یعنی عتق کا تو اعتق یہ اطلاق مسبب ہوا علی السبب ای ازال الملک تو یہ مجاز فی المفرد ہوگا یعنی ایک کلمہ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کیا گیا۔ اور پہلا مجاز فی الاسناد کا جواب تھا تو او یطلق کا عطف اس کے قول فیسند پر ہے۔ تو یسند مجاز فی الاسناد تھا۔ او ریطلق مجاز فی المفرد ہے۔

فان قیل لیس مجازاً ہذا اشکال علی قولہ او یطلق مجازاً یعنی اعتاق کا اطلاق ازالۂ ملک پر بطور مجاز کے نہیں ہے بل ھو اسم منقول بلکہ یہ منقول شرعی ہے کہ شریعت نے اعتاق کو ازالہ ملک کے لئے نقل کیا ہے اور منقول با صطلاح ناقل حقیقتہ ہوتا ہے لہذا اعتاق ازالۂ ملک میں حقیقۃ شرعیہ ہے۔ قلنا جواباً ہم کہتے ہیں کہ شرعاً قوۃ مخصوصہ کے اثبات کے لئے منقول ہے یعنی لغتہً تو بمعنی قوہ مطلقہ تھا تو شریعۃ نے قوۃ مخصوصہ کی طرف نقل کیا ہے۔ ازالۂ ملک کی طرف نقل نہیں کیا۔ پھر اس کا اطلاق اثباتِ قوۃ مخصوصہ کے سبب پر مجازاً ہوتا ہے یعنی ازالۂ ملک پر۔ یرد علیہ ای علی ما سبق یعنی جو پہلے گزرا ہے کہ طلاق رفع القید ہے اور اعتاق اثبات قوۃ۔ تو ان کے مابین اشتراک فی الوصف نہیں۔ لہذا اعتاق کے لئے لفظ طلاق کا استعارہ نہیں ہو سکتا تو اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ انا نستعیر الطلاق یعنی طلاق جو ازالۂ قید ہے۔ لازالۃ الملک لا للفظ الاعتاق یعنی ہم طلاق جو ازالہ قید کا نام ہے ہم سیدھا اس کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں اور لفظ طلاق کا استعارہ لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے

حتی یقولوا الاعتاق ماھو کہ احناف کو کہنے کا موقع ملے کہ الاعتاق ماھو یعنی اعتاق کے لئے استعارہ کیا جاتا پھر تو احناف کہہ دیتے کہ اعتاق کی ماہیت اور مشروعیت ازالہ کے لئے نہیں ہے۔ لہذا طلاق کا استعارہ لفظ اعتاق کے لئے نہیں ہوسکتا تو نہ ہم یہ کہتے ہیں اور نہ احناف کو کہنے کا موقع دیتے ہیں۔ بلکہ ہم براہ راست طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں فالاتصال المجوز للاستعارۃ یعنی ان کے مابین اتصال وعلاقہ جس کی بنیاد پر استعارہ جائز ہو موجود ہے کیونکہ دونوں وصف ازالہ میں اشتراک رکھتے ہیں۔ لہذا ہماری اس بحث کے ساتھ آپ کا قول الاعتاق ماھو تعلق نہیں پکڑ سکتا۔ فالجواب تو احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے اعلم ان ھذا الجواب پہلے یہ جان لیجئے کہ یہ جواب ایراد وارادہ کے ابطال کے لئے نہیں۔ کیونکہ ان کا یہ ایراد حق اور صحیح ہے۔ بل یبطل الاستعارۃ بوجہ آخر بلکہ اس استعارہ کو دوسرے طریقہ پر باطل کیا جاتا ہے وہ یہ کہ ان ازالۃ الملک اقوی یعنی ازالہ ملک قوی ہے بنسبت ازالہ قید کے اور ازالہ ملک لازم برائے ازالہ قید نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ استعارہ کیلئے شرط ہے کہ مستعار منہ وجہ شبہ میں اقوی ہو۔ جیسے اسد قوی فی الشجاعۃ ہے۔ دوسرا یہ کہ مستعار لہ لازم برائے مستعار منہ اور مستعار منہ مشبہ بہ کو کہتے ہیں۔ جیسے شجاع لازم للاسد ہے۔ آپ ازالہ قید یعنی طلاق کا استعارہ برائے ازالہ ملک کر رہے ہیں حالانکہ ازالہ قید جو مستعار منہ ہے یہ اقوی فی الازالہ نہیں بلکہ مستعار لہ یعنی ازالہ ملک اقوی ہے اور پھر ازالہ ملک لازم لازالۃ القید بھی نہیں ہے تو استعارہ کی دونوں شرطیں مفقود ہیں لہذا یہ استعارہ صحیح نہیں ہے۔ بل علی العکس بلکہ ازالہ ملک کا استعارہ برائے ازالہ قید صحیح ہے جیسے لفظ اسد کا استعارہ برائے شجاع صحیح ہے۔ اور لفظ شجاع کا استعارہ برائے اسد صحیح نہیں ہے۔ فان الاستعارۃ لا تجری الامن طرف واحد تو یہ استعارہ صرف ایک طرف سے جاری ہوگا۔

کالاسد للشجاع۔ وکذا اجارۃ الحر اس کا عطف توقیع الطلاق بلفظ العتق پر ہے یعنی جیسے طلاق بلفظ عتق واقع ہوجاتی ہے اسی طرح اجارہ حر ینعقد بلفظ البیع یعنی حر انسان اگر کہہ بعت نفسی منک شھراً بدرھم لعمل کذا تو اجارہ بلفظ بیع منعقد ہوجائے گا۔ اگر عبد کے متعلق کہا جائے کہ بعت عبدی بکذا۔ تو یہ بیع ہوجائے گی۔ اس لئے مسئلہ میں حر کی قید کی ہے تاکہ عبد خارج ہوجائے۔ دون العکس یعنی لفظ اجارہ سے بیع منعقد نہیں ہوگی۔ مثلاً کہہ اجرت عبدی بکذا تو اس کے ساتھ غلام کی بیع منعقد نہیں ہوگی۔ وھذہ المسئلہ مبنیۃ الخ یہ مسئلہ بھی اسی اصل مذکور پر مبنی ہے کہ شئی جب سبب محض ہو تو اس وقت میں اطلاق سبب علی المسبب صحیح ہوتا ہے۔ دون العکس چونکہ بیع ملک منافع کے لئے سبب محض ہے۔ لہذا استعارہ ایک طرف سے ہوگا طرفین سے نہیں ہوگا۔ ولا یلزم عدم الصحۃ فیما اضافہ الی المنفعۃ یہ ایک اشکال کا جواب ہے وہ یہ کہ جب استعارہ لفظ بیع اجارہ کیلئے صحیح ہے تو پھر اضافۃ بیع الی المنافع صحیح ہونی چاہئے۔ یعنی بیع کی اضافت الی المنافع کی صورت میں اجارہ منعقد ہونا چاہئے مثلاً کہہ کہ بعت منافع ھذہ الدار فی ھذہ الشھر بکذا تو عقد اجارہ ان الفاظ کے ساتھ صحیح ہونا چاہئے۔

لکنہ لا یصح بھذا اللفظ حالانکہ اجارہ ان الفاظ کے ساتھ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ عدم الصحۃ باللفظ المذکور اس لئے نہیں ہے کہ مجاز فاسد ہے۔ بلکہ لفظ بیع کا استعارہ برائے اجارہ تو صحیح ہے لیکن لفظ بیع کی اضافۃ الی المنافع اس لئے صحیح نہیں ہے کہ منفعہ بوقت بیع کے معدوم ہے۔ لا یصح محلاً للاضافۃ تو اضافۃ عقد کے لئے اس منافع معدومہ کا محل بننا صحیح نہیں حتی کہ خود عقد اجارہ کی اضافت بھی الی المنافع صحیح نہیں ہے۔ مثلاً کہہ کہ آجرت لک منافع ہذہ الدار الی شہر بکذا تو اجارہ صحیح نہیں ہوگا۔ فکذا المجاز عنھا اسی طرح جو لفظ مجاز عن الاجارہ ہے یعنی لفظ بیع تو اس کی اضافت بھی الی المنافع صحیح نہیں ہے۔ فالاجارۃ انما تصح اجارہ اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب عقد اجارہ کی اضافۃ الی العین ہو اور اضافت عقد میں یہی عین قائمقام منفعۃ کے ہو جاتا ہے مثلاً یوں کہہ کہ آجرت داری الی شہر بکذا تو اسی طرح جب بیع کی نسبت الی العین کرے اور کہہ بعت داری الی شہر بکذا تو اجارہ صحیح ہوگا۔ تو اضافۃ بیع الی المنافع صحیح نہیں جیسے خود اضافۃ اجارہ الی المنفعۃ صحیح نہیں ہے۔

ثم اعلم ان فی الامثلۃ یہ ایک تحقیق مقام ہے۔ خلاصہ یہ کہ جو امثلہ مذکور ہوئی ہیں یعنی نکاح بلفظ ہبہ و بیع اور طلاق بلفظ عتق اور اجارہ بلفظ بیع ان میں حق بات یہ ہے کہ یہ تمام بطریق استعارہ ہیں۔ اور بطریق اطلاق اسم السبب علی المسبب نہیں ہیں۔ لان الھبۃ لیست سببا کیونکہ ہبہ اس ملک متعہ کا سبب نہیں جو ثابت بالنکاح ہوتا ہے اور اسی طرح بیع بھی حقیقتاً سبب نہیں ہے کیونکہ نکاح کے ساتھ جو ملک متعہ ثابت ہوتا ہے وہاں طلاق اور ایلا اور ظہار وغیرہ کے اختیارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ بخلاف اس ملک متعہ کے جو لفظ ہبہ یا بیع کے ساتھ لونڈی میں آئیگا وہ ان امور کو قبول نہیں کرتا۔ بل الاطلاق اللفظ علی مباین معناہ بلکہ یہاں تو لفظ کا اطلاق ایسے امر پر ہے جو معنی کے لحاظ سے بالکل مباین ہیں۔ للاشتراک البتہ ان میں اشتراک بحسب اللازم ہے اور اسے استعارہ کہتے ہیں انما لا یثبت العکس یعنی استعارہ مسبب للسبب صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استعارہ یکطرفہ ہوتا ہے طرفین سے جاری نہیں ہوا کرتا جیسے استعارہ اسد للشجاع صحیح ہے۔ اور استعارہ شجاع برائے اسد صحیح نہیں ہے۔ واما مثال البیع والملک صحیح یہ صحیح ہے کیونکہ بیع سبب ملک ہے۔ اور ملک مسبب ہے للبیع۔

واعلم انہ یعتبر السماع فی انواع العلاقات یعنی صحۃ مجاز کے بارہ میں اہل لغۃ سے صرف انواع علاقات کا سماع کافی ہے۔ اور مجاز کے جزئیات کا سماع ضروری نہیں ہے۔ فان ابداع کیونکہ عجیب عجیب استعارات لطیفہ کا پیدا کرنا فنون بلاغۃ میں سے ہے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب جزئیات مجاز کا ایجاد اپنی طرف سے کیا جائے۔ اگر ایک ایک جزئی مسموع من اللغۃ ہو تو پھر استعارات لطیفہ کا ابداع نہیں ہو سکتا۔

وعند البعض لا بد من السماع اور بعض کے نزدیک سماع جزئیات شرط ہے۔ مثلاً کسی نوع علاقہ کی جو جزئی اہل لغۃ نے استعمال کی ہو گی ہم وہی استعمال کر سکتے ہیں۔ اس سے متجاوز نہیں ہو سکتے۔ دیکھئے کہ نخلۃ کا اطلاق

انسان طویل پر تو ہوتا ہے۔ لیکن انسان کے علاوہ کسی اور شئ طویل پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اگر سماع جزئیات شرط نہ ہوتا تو پھر بوجہ تشبیہ فی الطول کے ہر طویل پر اطلاق نخلہ کر دیتے۔ حالانکہ ایسے نہیں ہے قلنا سے جواب دیا کہ ایک شئ کا بنا پر تشبیہ دوسری شئ پر اطلاق کرنا اس کے لئے شرط ہے کہ مشابہت اخص صفات میں موجود ہو اور نخلہ اور انسان طویل میں تو ہو سکتی ہے۔ ہر طویل میں نہیں ہو سکتی۔ مثلاً نخلہ میں طویل مع الاستقامۃ اور قطع راس کے بعد وقوع موت کامل۔ یہ انسان طویل اور نخلہ کے مابین مشترک ہے لیکن باقی طویل اشیا ان اوصاف میں نخلہ کے ساتھ اشتراک نہیں رکھتے۔

مسئلۃ۔ المجاز خلف عن الحقیقۃ فی حق التکلم عند ابی حنیفہ رح اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجاز خلیفہ ہے حقیقۃ کا اور حقیقۃ اصل کے درجہ میں ہے برائے مجاز البتہ جہۃ خلفیۃ میں اختلاف ہے کہ مجاز کس جہۃ سے خلیفۂ حقیقت ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مجاز خلیفہ ہے حقیقت کا فی حق التکلم اور صاحبین کے نزدیک خلیفہ ہے فی حق الحکم فعندہ امام کے نزدیک کسی ایسے غلام کو جو اپنے سردار سے عمر میں بڑا ہے۔ سردار کہتا ہے ہذا ابنی تو اثبات حریتہ کے بارہ میں یہ خلف ہوگا اس تکلم سے کہ وہ ہذا ابنی اثبات بنوۃ کے بارہ میں کہہ والتکلم بالاصل صحیح اصل حقیقۃ یعنی ھذا ابنی بغرض اثبات بنوۃ کے ساتھ تکلم کرنا بقانون عربیۃ صحیح ہے۔ من حیث انہ کیونکہ بایں حیثیت کہ لفظ ہذا مبتدا ہے اور ابنی اس کی خبر ہے۔ ترکیبی حیثیت سے قانونی سقم کوئی نہیں ہے۔ تو جب تکلم بالحقیقۃ صحیح ہوا تو مجاز جو حقیقت کا خلف فی التکلم تھا وہ بھی صحیح ہو جائے گا۔ تو اس کا مجازی معنی ہذا حر ثابت ہو جائیگا کیونکہ حریتہ لازم بنوۃ ہے۔ وعندھما ثبوت الحریۃ بھذا اللفظ الخ اور صاحبین کے نزدیک ھذا ابنی سے ثبوت حریتہ خلف ہے اس کا کہ لفظ کے ساتھ ثبوت بنوہ ہو سکے۔ والاصل ممتنع اصل یعنی اس لفظ کے ساتھ ثبوت بنوۃ ممتنع ہے کیونکہ جو متکلم سے عمر میں بڑا ہے۔ وہ کسی صورت میں متکلم کا ابن نہیں ہو سکتا جب اصل ممکن نہ ہوا تو فرع یعنی مجاز بھی صحیح نہیں ہوگا لہذا حریتہ ثابت نہیں ہوگی۔ ہاں اگر غلام چھوٹی عمر کا ہو جس کا ابن مولی ہونا ممکن ہو سکتا تو پھر حریتہ ثابت ہو سکتی ہے۔

ومن شرط الخلف اور شرط خلف میں سے یہ ضروری ہے کہ اصل فی حد ذاتہ ممکن ہو اور اس اصل کا عدم ثبوت کسی عارض کی وجہ سے ہو۔ جیسے کہ سردار ایسے غلام کو جو معروف النسب ہے اور اپنے سردار سے عمر میں اتنا چھوٹا ہو کہ سردار سے اس عمر کا بیٹا ہونا صحیح ہو اس کو ہذا ابنی کہہ اور مراد اس کی حریتہ ہو۔ تو یہ صحیح ہے آزاد ہو جائیگا۔ اور جو عمر میں بڑا ہے چونکہ اس کے اندر حقیقی مفہوم ناممکن ہے۔ اس لئے مجاز عن الحریۃ صحیح نہیں ہو گا۔ فیعتق عندہ۔ ای عند الامام کیونکہ ان کے نزدیک مجاز خلف فی التکلم تھا اور ہذا ابنی اکبر سنا کو کہنا کلام عربیہ کے کے لحاظ سے صحیح ہے کہ حسب ضابط یہ مبتدا و خبر ہے لہذا مجاز بطور خلف کے مراد لینا صحیح ہوگا۔

اتفق العلماء ان المجاز خلف عن الحقيقة الخ یعنی علماء اس امر پر متفق ہیں کہ مجاز حقیقۃ کا خلف اور فرع ہے۔ ثم اختلفوا فی ان الخلفیۃ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ خلفیۃ بحق تکلم ہے یا بحکم حکم ہے۔ فعندھما فی حق الحکم صاحبینؒ کے نزدیک فی حق الحکم ہے یعنی جو حکم اس لفظ کے ساتھ بطریق مجاز ثابت ہو وہ خلف ہے اس حکم کا جو اس لفظ کے ساتھ بطریق حقیقۃ ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ ہذا ابنی کے ساتھ جو حکم حریتہ بطریق مجاز ثابت ہوتا ہے۔ یہ خلف ہے اس حکم کا جو اس لفظ کے ساتھ بطریق حقیقۃ ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت بنوۃ۔ خلاصہ یہ کہ ہذا ابنی سے مفہوم حریتہ مراد لینا یہ خلیفہ ہے۔ ہذا ابنی کے مفہوم ابنیۃ کا اور مجاز اس وقت صحیح ہوگا۔ جب حقیقۃ کا امکان ہوگا اور اگر سنا میں ثبوت [illegible] ممکن ہے۔ ہذا مجاز صحیح نہیں ہوگا۔ وعند ابی حنیفۃؒ فی حق التکلم امامؒ کے نزدیک جو خلیفہ فی حق التکلم ہے اس کی تفسیر میں کچھ اختلاف ہے۔ فبعض الشارحین فسروہ الخ بعض شارحین نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ لفظ ہذا ابنی جب اس سے مراد حریتہ ہو تو یہ خلیفہ ہے۔ لفظ ہذا حرٌ کا تو گویا کہ اس لفظ کے ساتھ تکلم کرنا جو اس معنی حریتہ بالطور مجاز کے مفید ہے یعنی ہذا ابنی یہ خلیفہ ہے اس لفظ کے تکلم کا۔ جو اس معنی حریتہ کا مفید ہے بطریق حقیقۃ کے یعنی ہذا حرٌ کا تو گویا ہذا ابنی کا تکلم یہ خلیفہ ہوا ہذا حرٌ کے ساتھ تکلم کرنے کا۔ وبعضھم فسروہ بان لفظ ھذا ابنی اذا ارید بہ الحریۃ یعنی بعض حضرت نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ لفظ ہذا ابنی جب اس سے مراد حریتہ ہو تو یہ مجاز خلیفہ ہے۔ لفظ ہذا ابنی کا جب اس سے مراد بنوۃ ہو تو اس تفسیر کے لحاظ سے اصل ہوا لفظ ہذا ابنی جو اثبات بنوۃ کے لئے ہے اور خلف ہوا ہذا ابنی جس سے مراد حریتہ ہو۔ فالوجہ الاول صحیح فی ھذا المعنی یعنی وجہ اول اس معنی حریتہ کے بارہ میں صحیح ہے اور مفید غرض بھی۔ کیونکہ اس کلام سے غرض اثبات حریتہ ہے تو اس بارہ میں لفظ ہذا حرٌ اصل ہے اور لفظاً بھی صحیح ہے اور حکماً بھی صحیح ہے لہذا ہذا ابنی کا لفظ ہذا حرٌ کے لفظ کا قائم مقام ہوگا۔ لہذا مجاز کا خلف ہونا صحیح ہوجائے گا۔ والوجہ الثانی الیق بھذا المقام لیکن تفسیر کی وجہ ثانی اس مقام کے ساتھ زیادہ لائق اور مناسب ہے۔ لامرین اس کے الیق ہونیکی دو وجہیں ہیں۔

احدھما ایک یہ کہ امامؒ اور صاحبینؒ کے مابین اس امر پر اتفاق ہے کہ مجاز خلف عن الحقیقۃ ہے اسمیں کوئی اختلاف نہیں البتہ علماء یہ ذکر کرتے ہیں کہ ان کے مابین اختلاف جہۃ خلفیۃ میں ہے۔ فیجب ان لا یکون الخ پس واجب ہے کہ اختلاف اس میں نہ ہو کہ اصل کون ہے اور خلف کون ہے بلکہ ہر ایک فریق کے نزدیک اصل بھی ایک ہو اور خلف بھی ایک ہو۔ بل الخلاف بلکہ خلاف صرف جہۃ خلفیۃ میں ہو نہ کہ تعیین اصل وخلف کے مجموعہ میں۔ فعندھما پس صاحبین کے نزدیک ہذا ابنی جب کہ مجاز ہو یعنی اس سے معنی حریتہ مراد ہو تو خلفٌ عن ھذا ابنی جب کہ یہ حقیقۃ ہو یعنی اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو اور یہ خلفیۃ بحق حکم ہے۔ یعنی

ہذا ابنی کا حکم مجازی اس کے حکم حقیقی کا خلف ہے۔ وعند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ ھذا اللفظ یعنی لفظ ہذا ابنی خلف عن عین ھذا اللفظ یعنی بعینہ اسی لفظ ہذا ابنی سے خلف ہے۔ لکن بالجھتین یعنی بایں جہۃ کہ اس لفظ سے مراد حریتہ ہو وہ خلیفہ ہے اس ہی لفظ کا بایں جہۃ کہ اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو لیکن ہوگا فی حق التکلم یعنی جب اس سے مراد حقیقت ہو تو اس لفظ کے ساتھ تکلم بقانون عربیۃ صحیح ہو تو مجاز کا مراد لینا صحیح ہو جائے گا۔ نعنی کلا المذھبین توان دونوں مذاہب کے لحاظ سے اصل تو ہذا ابنی قرار پاتا ہے۔ والخلاف فی الجہۃ فقط اور اختلاف صرف جہۃ خلفیۃ میں رہتا ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلفیۃ من حیث الحکم ہے کہ حکم حقیقی صحیح ہوسکے پھر حکم مجازی اس کا خلیفہ ہو جائے گا جب کہ حکم حقیقی کسی عارض کی وجہ سے ممنوع ہو جائے وعندمن حیث اللفظ اور امام کے نزدیک خلفیۃ من حیث اللفظ والتکلم ہے یعنی حقیقت کے ساتھ تلفظ اور تکلم بقانون عربیۃ صحیح ہو تو مجاز اس کا خلیفہ ہو جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کے نزدیک تعیین اصل میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ولوکان المراد اگر امامؒ کے نزدیک مراد یہ ہو کہ ہذا ابنی خلف ہے ہذا حرٌ کا جیسے کہ تفسیر اول کا مدلول ہے تو فالخلاف یکون فی الاصل والخلف پھر تو خلاف مجموعہ اصل وخلف میں ہوا۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل ہذا ابنی ہوا اور امام کے نزدیک اصل ہذا حرٌ ہوا۔ اگرچہ خلف دونوں کے نزدیک مجاز ہے یعنی اثبات حریتہ تو تعیین مجموعہ میں اختلاف ہوگیا اس عبارت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونو کے نزدیک اصل اور خلف میں ہر ایک میں اختلاف ہوا۔ کیونکہ فریقین کے نزدیک مجاز جو خلف ہے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دونوں کے نزدیک ہذا ابنی کا مجازی معنی اثبات حریتہ ہے۔ البتہ بتفسیر اول تعیین اصل میں اختلاف ہوا تو کہہ سکتے ہیں کہ مجموع من حیث المجموع اصل وخلف میں اختلاف رہا اور صرف اختلاف فی جہۃ الخلفیۃ نہ رہا بلکہ جہۃ خلفیۃ کے علاوہ تعیین اصل وخلف کے مجموعہ میں بھی اختلاف رہا۔ حالانکہ ایسے نہیں تھا۔ بلکہ اختلاف صرف جہۃ خلفیہ میں تھا۔

والامر الثانی تفسیر ثانی کے الیق ہونے کی یہ دوسری وجہ ہے۔ حاصل یہ کہ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ مجاز کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل صحیح ہو بحیثیت مبتدا وخبر ہونے کے اور اپنے صیغہ کے ساتھ اس کا وضعی معنی ایجاب واثبات خبر ہو للمبتداء وقد وجد ذلک اور یہ شرط" ہذا ابنی میں موجود ہے۔ فاذا وجد جب یہ شرط موجود ہو وتعذر العمل الخ اور معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر ہو جائے۔ وجب المصیر الی خلفہ تو رجوع الی الخلف ای المجاز واجب ہو جائے گا تو فخر الاسلامؒ کی عبارت میں فاذا وجد کی شرط کا جواب وجب المصیر موجود ہے جسے مصنف نے زائد از ضرورت سمجھ کر حذف کر دیا ہے۔ فصحۃ الاصل یہ مصنف کی عبارت ہے جواب شرط نہیں ہے تو مقصد یہ ہے کہ فخر الاسلام نے جو شرط ذکر کی ہے اس کے لحاظ سے اصل کا بحیثیت مبتدا وخبر کے صحیح ہونا

اور معنی حقیقی پر عمل کا متعذر ہونا یہ دونوں لفظ ہذا ابنی کے ساتھ مخصوص ہیں نہ کہ ہذا حرٌ کے ساتھ کیونکہ وہ تو مطلقاً صحیح ہے اور اس کے معنی حقیقی پر عمل متعذر نہیں ہے۔ فعلم ان الاصل تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل ہذا ابنی کا لفظ ہے۔ جب اس سے مراد اثبات بنوۃ ہو تو یہ مبتداء و خبر ہیں اور حقیقۃ پر عمل متعذر ہے۔

فحاصل الخلاف تو بین الفریقین کے اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ اذا استعمل لفظ جب ایک لفظ استعمال کیا جائے اور اس سے معنی مجازی مراد لیا جائے تو ھل یشترط تو کیا اس لفظ کے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے یا نہیں۔ فعندھما یشترط تو صاحبین کے نزدیک معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے۔ فحیث یمتنع پس جہاں معنی حقیقی ممتنع ہوگا تو صاحبین کے نزدیک مجاز صحیح نہیں ہوگا تو ہذا ابنی جب اکبر سناً کو کہا جائے تو حقیقی معنی بالکل ممتنع ہے۔ لہٰذا معنی مجازی یعنی حریتہ مراد لینا صحیح نہیں ہوگا۔ وعندہٗ اور امام کے نزدیک معنی حقیقی کا امکان شرط برائے صحتِ مجاز نہیں ہے۔ بل یکفی صحۃ اللفظ بلکہ صرف یہ شرط ہے کہ اس کی لفظی حالت صحیح ہو من حیث العربیۃ یعنی قانون عربیۃ کے لحاظ سے اس کی لفظی حالت صحیح ہو اور ضابطۂ عربیۃ کے لحاظ سے اس میں قانونی غلطی نہ ہو تو مجاز مراد لینا صحیح ہو جائے گا۔ لھما ان فی المجاز صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مجاز میں انتقال ذہن معنی موضوع لہ سے بطرف اس کے لازم کے ہوتا ہے۔ فالثانی یعنی لازمِ موضوع لہ۔ موقوفٌ علی الاول ای الموضوع لہ جو کہ بدرجۂ ملزوم ہے فیکون اللازم یعنی لازم جو کہ بدرجۂ مجاز ہے یہ خلیفہ اور فرع ہے موضوع لہ کا جو کہ ملزوم ہے اور بدرجۂ حقیقۃ ہے وھذا ھوالمراد اور یہی مراد ہے خلفیۃ فی الحکم سے یعنی مجاز کا بدرجہ لازم ہونا اور حقیقی مفہوم کا بدرجہ ملزوم ہونا فلا بد من امکانہ پس ضروری ہے کہ معنی اول یعنی موضوع لہ ممکن ہو کیونکہ معنی مجازی اسی پر موقوف ہے۔ بہر حال معنی موضوع لہ چونکہ اصل ہے اور مجاز اس کی فرع تو امکانِ اصل صحتِ فرع کے لئے ضروری ہے اور یہ اصل و ضابطہ متفق علیہ ہے کہ صحت خلف کے لئے امکان اصل شرط ہے۔ اسی پر مبنی ہے۔ مسئلہ مس السماء کا کہ امکان اصل اس مسئلہ مذکورہ میں بھی صحت خلف کی شرط ہے۔ صورۃ المسئلۃ صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہ کہتا ہے قسم بخدا کہ میں آسمان کو ضرور ہاتھ لگاؤں گا۔ یجب الکفارۃ تو اس قسم کے اندر فوری طور پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ لان الکفارۃ خلفٌ عن البر یعنی کفارہ خلف ہے اور بر فی الیمین یعنی یمین و حلف کو پورا کرنا اصل ہے۔ پس ہر وہ مقام جہاں بر فی الیمین ممکن نہیں ہوگی۔ یمین منعقد نہیں ہوگی اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ ففی مسئلہ مس السماء تو مسئلہ مس السماء میں بر یعنی اسمان کو ہاتھ لگانا حق بشر میں ممکن ہے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے لیلۃ المعراج میں ہوا لہٰذا یہ یمین منعقد ہوگی چونکہ اب حالف مس آسمان

یقیناً نہیں کرسکتا لہذا حانث ہوا۔ کفارہ واجب ہوجائے گا۔ وان حلف لا شربن الماء الذی فی ھذا الکوز جب ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہتا ہے کہ قسم بخدا اس کوزہ میں جو پانی ہے میں اس کو ضرور پیوں گا حالانکہ اس کوزہ میں سرے سے پانی ہے نہیں تو یہاں کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ بر فی الیمین جو بدرجۂ اصل ہے۔ وہ بوقت حلف کے ناممکن ہے۔ اس لئے نہ یمین منعقد ہوگی نہ کفارہ واجب ہوگا۔ فالمستشھد پس یہ دونوں مسئلے ایک مس السماء کا دوسرا شرب الماء کا اور ان کے مابین جو فرق پیش کیا گیا ہے یہ مستشھد ہے مسئلہ ہذا ابنی کے لئے اکبر سناً میں اصل ناممکن ہے لہذا عتق واقع نہیں ہوگا اور اصغر سناً میں چونکہ ممکن ہے لہذا وہ آزاد ہوجائے گا۔

متن یعنی تنقیح میں مسئلہ کوز کا ذکر نہیں صرف مس السماء کا پیش کیا ہے چونکہ ہمارے کتب میں دونوں کا ذکر معاً معتاد اور مشہور ہے اس لئے ایک کا ذکر کرنا کافی ہے کیونکہ ایک دوسرے سے منبئ ہوجائیگا۔

قلنا موقوف علی فہم الاول یہ دلیلِ صاحبین کا جواب ہے کہ انتقال من الاول الی الثانی یہ موقوف علی فہم الاول ہے۔ لا علی ارادتہ یہ ارادہ اول پر موقوف نہیں ہے۔ اذلا جمع بینھما ای بین الحقیقۃ والمجاز یعنی حقیقۃ و مجاز کے مابین جمع فی الارادہ نہیں ہوسکتا۔ والمراد یعنی حقیقۃ و مجاز سے مراد یہاں معنی حقیقی اور مجازی ہے خلاصہ جواب یہ کہ معنی موضوع لہ جو کہ حقیقی ہے اور بدرجۂ ملزوم اس سے انتقال الی اللازم جو کہ بدرجۂ مجاز ہے یہ صرف معنی حقیقی کی فہم پر موقوف ہے یعنی وہ الفاظ ایسے ہوں کہ معنی حقیقی اس سے مفہوم ہوسکے اس فہم معنی میں کوئی خلجان نہ ہو اور معنی حقیقی کے ارادہ ہوسکنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ معنی حقیقی اور مجازی کے مابین جمع فی الارادہ نہیں ہوا کرتی۔

فاذالم یتوقف یہ انتقال جب ارادہ اول پر موقوف ہی نہیں تو امکان اول واجب نہیں ہے یہ اس وقت ضروری ہوتا جب ارادہ اول ضروری ہوتا وحیث توقف علی فہم الاول جب انتقال الی المجاز صرف فہم اول یعنی معنی حقیقی کے صرف فہم پر موقوف ہے تو فہم اول صرف اس پر موقوف ہے کہ لفظ دال من حیث العربیۃ صحیح ہو تو انتقال الی المجاز کے لئے کلام کا من حیث العربیۃ صحیح ہونا کافی ہے اور من حیث المعنی کی صحۃ اور امکان کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا فہم الاول جب الفاظ سے معنی حقیقی مفہوم ہو لیکن اس کا ارادہ نہ ہوسکے خواہ اس لئے کہ وہ غلام معروف النسب ہے یا مولی سے عمر میں زیادہ ہے۔ علم ان المراد تو معلوم ہوجائے گا کہ مراد اس کا لازم ہے اور ہذا ابنی کا لازم عتق ہے تو یہ عتق ہی مراد ہوگا۔ من حین ملکہ اسی وقت سے جب کا وہ اس کا مالک ہوا اور یہی عتق بنوۃ کا لازم ہے۔ فیجعل اقراراً پس یہ لفظ ہذا ابنی اقرار بالعتق ہوگا اور یہ غلام بلا نیۃ قضاءً آزاد ہوجائیگا۔ لانہ متعین کیونکہ یہی معنی عتق اس وقت [illegible] ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے

معنی کا احتمال نہیں ہے لہذا متکلم کی نیت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

ولا یعتق بقولہ یا ابنی اگر بجائے ہذا ابنی کے اپنے غلام کو یا ابنی بصورۃ ندا کہتا ہے تو اس صورت میں غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ندا صرف منادی کو بصورۃ اسم استحضار کی خاطر ہوتا ہے اور معنی الفاظ مقصود نہیں ہوتے۔ لہذا تصحیح معنی کی خاطر استعارہ جاری نہیں ہوگا تو تصحیح معنی کی ضرورت نہیں ہے۔ فان الاستعارۃ تقع اولاً فی المعنی یعنی استعارہ اوّلاً معنی میں ہوتا ہے پھر الفاظ میں بواسطہ معنی کے ہوتا ہے۔ جب رجل شجاع کے لئے بطور استعارہ لفظ اسد بولا جائے تو اولاً لفظ اسد کا جو معنی ہے یعنی ہیکل مخصوص اولاً اس کا استعارہ رجل شجاع کے لئے کیا جائے گا۔ پھر اس استعارہ کے توسط سے لفظ اسد کا استعارہ برائے رجل شجاع کیا جائے گا۔ لاجل ان الاستعارۃ چونکہ استعارہ اوّلاً معنی میں واقع ہوتا ہے۔ ثانیاً لفظ میں اس لئے استعارہ اعلام میں جاری نہیں ہوسکتا کیونکہ عَلَم کے اندر معنی مقصود نہیں ہوتا البتہ وہ جو مخصوص معنی پر عرفاً دال ہیں۔ جیسے لفظ حاتم جو دال علی السخاوۃ ہے ان کا استعارہ ہوسکتا ہے۔ ویعتق بقولہ یاحر پھر اس پر اشکال ہوتا تھا کہ جب یا ابنی بصورت ندا کے ساتھ عتق ثابت نہیں ہوتا تو پھر یا حر کے ساتھ بھی ثابت نہیں ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب دیا کہ یا حر کے ساتھ آزاد ہوجائے گا۔ کیونکہ یہ خود عتق اور حریۃ کے معنی کے لئے موضوع ہے اور اسقاطِ رقیۃ کے لئے یہ خود بدرجۂ عَلَم ہوچکا ہے۔ لہذا یہاں کوئی استعارہ اور مجاز وغیرہ نہیں ہے۔

فان قیل اگر سوال کیا جائے کہ علم البیان میں مذکور ہے کہ استعارہ مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہوتا۔ نحو زید اسد تو یہ استعارہ نہیں ہے۔ بلکہ آلہ تشبیہ کے بغیر تشبیہ ہے۔ جسے تشبیہ بلیغ کہتے ہیں کیونکہ ایک تو یہ کہ یہ امر مستحیل کا دعویٰ ہے اور دوسرا یہ کہ خبر میں تصدیق و تکذیب دونوں خبر کی طرف متوجہ ہوسکتے ہیں تو خبر جب از قبیلہ مستحیلات ہو تو اس کی استقامت کے لئے حرف تشبیہ مقدر ماننا پڑے گا تاکہ خبر استحالہ سے نکل کر استقامۃ کی طرف آجاتے لہذا زیدٌ اسد کو زید کا لاسد قرار دینا پڑے گا۔ تو یہ تشبیہ ہوجائیگی۔ استعارہ جاری نہیں ہوسکتا۔ لہذا ہذا ابنی چونکہ اس جیسی کلام ہے۔ اور لفظ ابنی خبر مبتدا ہے لہذا یہ استعارہ اور مجاز عن العتق نہیں ہوسکتا۔ بلکہ تشبیہ ہوگی تقدیر یوں ہوگی ہذا مثل ابنی اور تشبیہ میں عتق نہیں ہوسکتا۔ وانما یکون الاستعارۃ اور استعارہ وہاں ہوسکتا ہے جہاں مشبہ محذوف ہو اور مشبہ بہ مذکور جیسے رأیت اسدا یرمی تو یہاں مشبہ یعنی رجل شجاع محذوف ہے اور مشبہ بہ لفظ اسد مذکور ہے تو بقرینہ یرمی یہ استعارہ عن الشجاع ہوگا کیونکہ یرمی اسد حقیقی کا کام نہیں ہے بلکہ رجل شجاع کا ہے۔ وان کان ہذا مستحیلاً اگرچہ یہ بھی امر مستحیل ہے لیکن یہ استعارہ ہوگا۔ بواسطہ القرینۃ یہ جار مجرور یکون الاستعارہ کے متعلق ہے۔ لکنہ غیر مقصود یعنی اگرچہ اس کا حقیقی معنی مستحیل ہے لیکن یہ مقصود نہیں ہے کیونکہ اس مقام پر مقصود اصلی رویتہ ہے جو کہ مستحیل نہیں ہے۔ فعلی ہذا پس اس

بنا بر ہذا ابنی جو زید اسد کا مماثل ہے استعارہ نہیں ہوگا۔

اعلم ان الاستعارۃ استعارہ علمائے بیان کے نزدیک یہ ہے کہ ایک شئے کے معنی حقیقی کا دوسری شئی میں مبالغہ فی التشبیہ کی خاطر دعوی کرنا ساتھ یہ کہ مشبہ لفظاً معنی محذوف ہو تو اس صورت میں خبر مبتدا کے اندر ان کے نزدیک استعارہ جاری نہیں ہوگا۔ زیدٌ اسدٌ ان کے نزدیک استعارہ نہیں ہے بلکہ تشبیہ بلیغ ہے جس کے اندر آلہ تشبیہ ذکر نہیں ہے۔ دلیل وہی ہے جو پہلے متن میں مذکور ہو چکی ہے۔ فعلی ھذا لایکون ہذا ابنی استعارۃً بل یکون تشبیہاً اور تشبیہ میں غلام آزاد نہیں ہوتا جیسے کہہ ہذا مثل ابنی تو یہ غلام آزاد نہیں ہوگا تو اس سے معلوم ہوا جو کلام امر مستحیل کے دعوی کو قصداً مستلزم ہو وہاں استعارہ جائز نہیں ہے اور یہی بعینہ مذہب صاحبین ہے۔ کہ صحت مجاز کے لئے معنی حقیقی کا امکان شرط ہے۔ اگر معنی حقیقی از قبیلہ مستحیلات ہو تو مجاز مراد لینا صحیح نہیں ہوگا۔

قلنا ھذا فی الاستعارۃ فی اسماء الاجناس یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ ہم جواباً کہتے ہیں کہ علماء بیان کا یہ قول اس استعارہ میں ہے جو اسماء اجناس جامدہ غیر مشتقہ میں ہو اور اسماء الاجناس کے استعارہ کو استعارہ اصلیہ کہا جاتا ہے۔ اور جب یہ اسماء الاجناس بصورۃ خبر مبتدا کے استعمال ہوں تو استعارہ صحیح نہیں ہوگا۔ لانہ یلزم حینئذٍ کیونکہ استعارہ کی صورت میں قلب حقائق لازم آئیگا جو کہ صحیح نہیں ہے اس لئے استعارہ صحیح نہیں ہوتا لافی الاستعارۃ فی المشتقات اور علماء بیان کا قول مذکور استعارہ فی المشتقات کے بارہ میں نہیں اور اس کا نام استعارہ تبعیہ ہے۔ نحو نطقت الحال والحال ناطقہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے کیونکہ ان کے اندر قلب حقائق لازم نہیں آتا اور ہذا ابنی اسی قبیلہ سے ہے کیونکہ اس کا معنی ہے ہذا مولود منی ومخلوق من مائی تو یہ مشتق کے حکم میں ہوا لہٰذا اس کے اندر استعارہ بالاتفاق جاری ہوگا۔ ھذا الذی ذکر وھو ان زید الاسد الخ یعنی جو یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ان زید اسد استعارہ نہیں کیونکہ خبر مبتدا میں استعارہ واقع نہیں ہوتا یہ اس استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے جو اسم جنس میں ہو یعنی جامد میں۔ اما الاستعارۃ فی المشتقات یعنی استعارہ فی المشتقات علماء بیان کے نزدیک خبر مبتدا میں جاری ہوتا ہے تو جب مبتدا کی خبر از قبیلہ مشتقات ہو تو اس میں استعارہ جاری ہوتا ہے کما یقال الحال ناطقۃ ای دالۃ تو لفظ ناطقۃ جو الحال کی خبر ہے تو یہاں لفظ ناطقۃ کا استعارۃ برائے دالۃ ہے اور یہ استعارہ خبر مبتدا میں ہے۔ البتہ اسم مشتق میں ہے اسماء الاجناس میں نہیں ہے تو اس قسم کا استعارہ خبر مبتدا میں جائز قرار دیتے ہیں وفرقھم ان الاستعارۃ اور انھوں نے جامد و مشتق میں یہ فرق پیش کیا ہے کہ جب خبر مبتدا اسم جنس ہو تو استعارہ قلب حقائق کا مستلزم ہو جاتا ہے جیسے زید اسد میں اگر استعارہ کیا جائے تو یہ مستلزم ہوگا کہ حقیقت زید منقلب الی الاسدیۃ ہو جائے گی۔ اما اذا کان اسماً مشتقاً تو جب خبر مبتدا

اسم مشتق ہو تو یہ قلب حقائق کو مستلزم نہیں ہوگا۔ جیسے الحال ناطقۃ میں ناطقۃ کا استعارہ برائے دالۃ قلب حقیقۃ کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کے اندر ایسی وصف کا اثبات للشئی ہے جو حقیقۃً اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ وھھنا خبر المبتدا اور ہمارے زیر بحث مسئلہ ہذا ابنی میں خبر اسم مشتق ہے۔ لان معناہ ای معنی لفظ ابنی مولود منی تو اس میں حسب ضابطہ استعارہ جاری ہو جائے گا۔ جیسے الحال ناطقۃ میں ہے۔

واعلم انھم یسمون الاستعارۃ یعنی علماء بیان والے استعارہ فی اسماء الاجناس کا نام استعارہ اصلیہ رکھتے ہیں اور استعارہ فی الافعال و فی الاسماء المشتقۃ کو استعارہ تبعیہ کہتے ہیں کیونکہ اولاً استعارہ مشتق منہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تبعاً مشتقات میں واقع ہوتا ہے۔ یجب ان یعلم آپ کو یہ معلوم رہے کہ اسماء الاجناس اور مشتقات کے مابین فرق ہونے کا جو جواب متن میں دیا گیا ہے۔ یہ صرف اس پر مبنی ہے کہ علماء بیان کے زعم مذکور کو تسلیم کر لیا جائے۔ اور ان کے کمزور دلائل میں مناقشہ ترک کر دیا جائے۔ وذلک ان قولھم یعنی جو وہ حضرات کہتے ہیں زید اسد استعارہ نہیں ہے اور رائیت اسدا یرمی استعارہ ہے۔ لیس بقوی یہ ان کی بات قوی نہیں ہے۔ والفرق الذی ذکرتہ اور جو یہ فرق پیش کیا گیا ہے کہ ان زیداً اسدٌ امر مستحیل کا قصداً دعوی ہے لہٰذا اس استحالہ سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اداۃ تشبیہ مقدر مانا جائے تاکہ تشبیہ ہو کر یہ کلام استحالہ سے خارج ہو کر صحۃ کی طرف آجائے اور بخلاف رائیت اسدا یرمی کے کہ اس کے اندر اثبات اسدیۃ برائے زید قصداً نہیں ہے بلکہ مقصود اثبات رؤیتہ ہے اور یہ امر مستحیل نہیں ہے لہٰذا اداۃ تشبیہ مقدر کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا یہ استعارہ ہوگا۔ انہ فرق واہٍ یہ فرق کمزور ہے کیونکہ جو کلام مشتمل علی المحال ہو باطل ہے خواہ قصداً ہو یا نہ ہو۔ اس قصداً اور بغیر قصد کا فرق صحیح نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ استعارہ بسا اوقات دعوی امر مستحیل پر شامل ہوتا ہے لیکن استعارہ کو غلط نہیں کہا جاتا جیسے رمی اسدٌ وتکلم بدرٌ میں ثالثاً یہ کہ استعارہ میں کبھی امر محال کا دعوی کر لیا جاتا ہے اس کے اندر کچھ اغراض اور اعتبارات لطیفہ پیش نظر ہوتے ہیں۔ البتہ قرینہ موجود ہوتا ہے جو ثبوت فی الواقع کے ارادہ سے مانع ہوتا ہے۔

وما ذکر بعد ذلک ان فی اسماء الاجناس الخ اور اس کے بعد جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ اسماء اجناس اگر خبر مبتدا ہوں تو ایسی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوگا۔ اور اگر خبر اسماء مشتقہ میں سے ہو تو پھر استعارہ جاری ہوگا۔ یہ پہلے سے بھی اضعف ہے اور جو انھوں نے فرق پیش کیا ہے کہ اول میں یعنی اسماء اجناس میں استعارہ قلب حقائق کی طرف مفضی ہوگا۔ اور ثانی یعنی مشتقات میں نہیں ہوگا اوھن من نسج العنکبوت لان قولھم الحال ناطقۃ کیونکہ یہ قول الحال ناطقۃ استحالہ میں زیدٌ اسدٌ سے کم نہیں ہے کیونکہ نطق حال ایسے ہی مستحیل ہے جیسے اسدیۃ انسان مستحیل ہے خواہ اس کا نام قلب حقائق رکھیں یا نہ رکھیں اس سے استحالہ میں کوئی فرق نہیں آتا اور محققین کے

نزدیک انقلاب حقائق اس کو کہتے ہیں کہ واجب اور ممکن و ممتنع میں کوئی ایک دوسرے کی طرف تبدیل ہوجائے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حال کا ناطق ہونا ممتنعات میں سے ہے پھر جب آپ ثبوت نطق برائے حال تسلیم کرتے ہیں تو یہ اس کا امکان ہوا قلب حقائق یعنی امکان الممتنع تو مشتقات میں بھی لازم آتا ہے۔ فما الذی اوجب پھر وہ کیا شئی جو واجب قرار دیتی ہے کہ ان احدھما ای الحال ناطقۃ استعارہ ہے۔ والآخر ای زید اسد استعارہ نہیں ہے وہ کون سا فرق ہے۔ فان قولھم الحال ناطقۃ پس جب ان کا یہ قول بالاتفاق ہے کہ الحال ناطقۃ استعارہ ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ معنی حقیقی کا امکان مجاز کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے۔ جیسے استعارہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے کیونکہ استعارہ بھی تو از قسم مجاز ہے۔ وعلی تقدیر تسلیم الفرق اگر مشتقات ناسماء اجناس کے اندر ان کے فرق کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو ہذا ابنی کے اندر صحۃ استعارہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا کیونکہ ہذا ابنی از قبیل مشتقات ہے لہذا اس میں تو بالاتفاق استعارہ صحیح ہونا چاہئے بغیر اس شرط کے کہ معنی حقیقی کا امکان ہو کیونکہ یہ استعارہ مشتقات میں شرط نہیں ہے۔

مسئلۃ قال بعض الشافعیۃ لاعموم للمجاز بعض شوافع کا قول ہے کہ مجاز میں عموم نہیں ہوسکتا کیونکہ مجاز مبنی بر ضرورت ہے اور اس کی طرف وسعت کلامی کی وجہ سے رجوع کیا جاتا ہے اور جو امر بنا بر ضرورۃ ہو تو وہ بقدر ضرورۃ ہوتا ہے یعنی جتنا کے ساتھ ضرورت مندفع ہوجائے اور اندفاع ضرورۃ بعض افراد کے مراد لینے سے بھی ہوجاتی ہے اور جمیع افراد مراد لینے کی ضرورت نہیں ہے قلنا لاضرورۃ فی استعمالہ یعنی متکلم کو استعمال مجاز میں کوئی ضرورت ومجبوری لاحق نہیں ہوتی لانہ یستعمل لاجل الداعی کیونکہ استعمال مجاز کے کچھ دواعی اور اغراض ہوتی ہیں یاتی من بعدہ جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ پھر متکلم جس مفہوم کو مجاز کے ساتھ پیش کرتا ہے اس کو حقیقۃ کے ساتھ بھی پیش کرسکتا تھا۔ لہذا ضرورۃ اور مجبوری کا قول صحیح نہیں ہے۔ واذا لم تکن الضرورۃ جب استعمال میں ضرورۃ نہ ہوئی تو معنی ضرورۃ اس وقت لاحق ہوگا کہ جب ایک لفظ استعمال کیا گیا ہے تو واجب ہے کہ اس لفظ کو محمول علی الحقیقۃ کیا جائے۔ فاذا لم یمکن پس جب حقیقۃ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اب سامع کو ضرورۃ لاحق ہوگی کہ صحۃ کلام کی خاطر اس کو مجاز پر محمول کرے تاکہ الغاء کلام اور اخلاء اللفظ عن المرام لازم نہ آئے اور یہ ضرورۃ منافی عموم نہیں ہے۔ بل العموم انما یثبت بلکہ عموم اس سے ثابت ہوتا ہے کہ متکلم ایک کلام کو استعمال کرے اور اس کے ساتھ معنی عام کا ارادہ کرے اور اس ارادہ کے لئے کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ استعمال میں اسے کوئی ضرورت لاحق نہیں البتہ سامع جب بنا بر ضرورۃ اس کو مجاز پر محمول کرے گا اور جب کوئی قرینہ دالہ علی العموم موجود ہو اور لفظ بھی محتمل عموم ہو تو اس کو عموم پر محمول کیا جائیگا۔ وھو احد نوعی الکلام یہ مجاز نوعین کلام یعنی حقیقۃ ومجاز میں سے ایک نوع ہے بلکہ مجاز میں ایک قسم کا مبالغہ ہوتا ہے جو حقیقۃ میں نہیں ہوتا تو جب حقیقۃ میں عموم ہوسکتا

ہے تو مجاز جو حقیقۃ جیسا ایک نوع کلام ہے تو اس میں بھی عموم ہونا چاہئے۔ وھو فی کلام اللہ تعالیٰ کثیر یہ متکلم سے استعمال مجاز میں ضرورۃ اور مجبوری کی نفی کے لئے دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام مقدس میں استعمال مجاز بالکثرۃ ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول یریدان ینقض۔ یرید یہاں حقیقی معنی میں نہیں ہے کیونکہ ارادہ وصف جدار نہیں ہو سکتا اوراسی طرح لما طغی الماء میں طغی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عجز و ضرورت سے متعالی اور مقدس ہے۔

نظیرہ قولہ علیہ السلام لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین توصاع میں اطلاق محل اور ارادہ حال کے طور پر چونکہ مجازاً طعام مراد ہے لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غیر طعام کو شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ مجاز میں ان کے نزدیک عموم نہیں ہے۔ اور ہمارے نزدیک جو شئی صاع کے ساتھ کیل کی جاتی ہے خواہ مطعوم ہو یا غیر مطعوم یہ سب کو شامل ہوگا۔

مسئلۃ لا یراد من اللفظ الواحد معناہ الحقیقی والمجازی معاً الخ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں معاً بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے۔ لرجحان المتبوع علی التابع کیونکہ حقیقت متبوع واصل ہے اور مجاز تابع و فرع ہے اور متبوع کو ترجیح علی التابع حاصل ہے لہٰذا متبوع اور راجح کے ساتھ تابع اور مرجوع کا ارادہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔ بہرحال ایک لفظ سے ایک معنی مراد ہوگا خواہ حقیقی ہو یا مجازی دونوں مجتمعاً مراد نہیں ہو سکتے۔ فلا یستحق معتق المعتق الخ یہ اس مسئلہ کی تفریعات ہیں۔ ایک شخص کا معتق یعنی ازاد کردہ شدہ غلام موجود ہے اور معتق المعتق بھی یعنی آزاد کردہ شدہ کا ازاد کردہ۔ اب ایک شخص نے اسی شخص مذکور کے موالی کیلئے وصیت کی تو معتق مستحق ہوگا اور معتق المعتق مستحق نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ موالی حقیقۃ ہے مولیٰ اسفل یعنی معتق میں اور معتق المعتق میں مجاز ہے چونکہ لفظ حقیقی معنی میں بدرجۂ متبوع واصل ہے لہٰذا اسی معنی حقیقی پر محمول ہوگا۔ اور معتق المعتق میں مجاز تھا۔ تو جب حقیقۃ مراد ہو چکی ہے تو مجازی معنی مراد نہیں لیا جا سکتا لہٰذا معتق المعتق مستحق نہیں ہوگا ولا یحد بغیر الخمر یہ تفریع ثانی ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول من شرب الخمر فاجلدوہ یعنی یہاں خمر کا حقیقی معنی یعنی الماء النی من العنب اذا اشتد بالاجماع مراد ہے تو اس سے خمر کے علاوہ باقی مسکرات مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ ان پر اطلاق خمر بطور مجاز کے ہے بعلاقۃ مشابہۃ فی مخامرۃ العقل البتہ خمر کے علاوہ باقی مسکرات میں حد بشرط السکر جاری ہوگی جس کے لئے دلیل اجماع ہے اور حقیقی خمر میں سکر وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے ہر صورت میں اس حدیث مذکور کی رو سے حد قائم ہوگی۔ ولا المس بالید بقولہ تعالیٰ اولامستم النساء یعنی اس قول میں لامستم کا مجازی معنی یعنی جماع مراد بالاجماع ہو چکا ہے اب حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہیں ہو سکتا ورنہ تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئیگی جو کہ صحیح نہیں ہے۔ یہ تفریعات ثلٰثہ ہیں تفریع اول اور ثانی میں

حقیقۃ مراد ہوچکی ہے لہٰذا مجاز مراد نہیں ہوسکتا پہلی تفریع میں تحقق حقیقت فی نسبۃ اوصی الی موالیہ میں ہے اور ثانی میں تحقق حقیقت فی المفرد ہے یعنی فی الخمر اور ثالث میں مجاز متحقق ہے لہٰذا حقیقت مراد نہیں ہوسکتی۔ وکذا اذا اوصی لاولاد فلان اسی طرح جب کوئی شخص اولاد فلاں کے لئے وصیت کرتا ہے تو وصیت ابناء فلاں کے لئے جاری ہوگی اور فلاں کے ابناء الابناء کو کچھ نہیں ملیگا کیونکہ حقیقی معنی یعنی ابناء فلاں جب مراد ہے تو مجاز یعنی ابناء الابناء مراد نہیں ہوسکتے۔ اما دخول بنی البنین فی الامان الخ یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ جب غیر مسلم لوگ کہتے ہیں آمنونا علی ابنائنا تو اس میں احناف کہتے ہیں کہ امان میں ابناء کے ساتھ ابناء الابناء بھی داخل ہوجائیں گے تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو اس کا ایک جواب تو یہ دیا کہ فی ہذہ المسئلۃ روایتان ایک روایت یہی ہے کہ ابناء الابناء داخل فی الامان نہیں ہوں گے۔ پھر تو کوئی اشکال نہیں ہے البتہ دوسری روایت ہے کہ داخل ہوجائیں گے اس پر اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ حقن الدماء کا ہے اور حقن الدماء ادنی سے شبہ کی بنیاد پر ثابت ہوجاتا ہے چونکہ یہاں بھی شبہ قائم ہے کہ ابناء کا لفظ جمیع فروع پر بھی اطلاق ہوتا ہے جیسے بنی آدم و بنی ہاشم میں تو اس شبہ کی بنیاد پر جمیع فروع شامل ہوجائیں گے۔ ولا جمع بینہما الخ یہ چند مسائل ہیں جن کے متعلق گمان ہوتا تھا کہ ان کے اندر جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔ ان کا ذکر کرکے ان کا جواب دینا چاہتا ہے اولھا پہلا مسئلہ یہ ہے اذا حلف لایضع قدمہ فی دار فلاں تو اگر حافیا یعنی ننگے پاؤں داخل ہو او متنعلا جوتا پہنے ہوئے او راکبا یا سواری پر تو حانث ہوجائے گا۔ والدخول حافیا معناہ الحقیقی یعنی پاؤں ننگے داخل ہونا یہ اس کا حقیقی مفہوم ہے اور باقی مجاز تو یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے تو جواب دیا لا جمع کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ یہ از باب عموم المجاز ہے یعنی اس سے عام معنی مجازی مراد ہے جس کے اندر حقیقۃ بھی داخل ہوجاتی ہے۔ وانما حملناہ علی المعنی المجازی یعنی مجازی معنی پر اس لئے محمول کیا گیا ہے کہ حقیقی معنی مہجور ہوچکا ہے حقیقۃ اس کی یہ ہے کہ ان ینام ای یضطجع اور دونوں قدم دار میں داخل کردے اور باقی جسم خارج از دار رہے یہ حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ مہجور ہے تو عرف میں لفظ لایضع قدمہ عبارت ہوچکا ہے لایدخل الدار کی اور دخول ایک عمومی معنی ہے خواہ حافیا ہو یا متنعلا او راکبا۔ وکذا من باب عموم المجاز اسی طرح عموم المجاز میں سے ہے قولہ لایدخل فی دار فلاں یراد بہ نسبۃ السکنی یعنی جب ایک شخص حلف اٹھاتا ہے کہ میں فلاں شخص کی دار میں داخل نہیں ہوں گا۔ اب دار فلاں کا حقیقی معنی یہ ہے کہ دار اس کی مملوکہ ہو لیکن اس صورت مسئلہ میں خواہ اس کی دار مملوکہ میں داخل ہو یا عاریۃ واجارہ والی دار ہو جس میں داخل ہو حانث ہوجائیگا تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ دار فلاں سے مراد نسبۃ سکنی ہے کیونکہ ذات دار کے ساتھ عداوت نہیں ہوتی بلکہ ساکنین کی وجہ سے ہوتی ہے تو مراد یہ ہوگی کہ جو دار اس شخص کی طرف

منسوب بلحاظ سکنیٰ کے ہے یہ عموم المجاز مراد ہوگا اور یہ نسبۃ سکنیٰ اما حقیقۃ یعنی اس کے اندر بالفعل سکونت اختیار کئے ہوئے ہے۔ واما دلالۃ اس دلالۃ کو واضح کرتے ہوئے کہا حتی لو کانت حتی کہ اگر دار ملکِ فلاں میں ہے لیکن وہ اس میں ساکن نہیں ہے چونکہ اس کو تمکن علی السکونۃ حاصل ہے لہٰذا اس دار میں بھی داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا۔ وھی یہ نسبۃ سکنیٰ تعم ای تشمل الملک والاجارۃ والعاریۃ یہ نسبتہ ان تمام کو شامل ہوگی بطور عموم المجاز کے لا نسبۃ الملک حقیقۃ وغیرھا مجازاً یعنی یوں مراد نہیں ہے کہ نسبتہ بطور ملک کے حقیقت ہونے کے لحاظ سے اور بطور اجارہ وعاریۃ کے بلحاظ مجاز ہونے کے مراد ہے تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے۔ بلکہ یہاں عموم المجاز ہے جو ان تمام کو شامل ہے۔ ولا بالحنث عطف علی قولہ بالحنث فی قولہ ولا جمع بینھما اذا قدم نھاراً او لیلاً فی امراتہ کذا الخ صورۃ المسئلۃ صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنی بیوی کو کہتا ہے "انت طالق یوم یقدم زید" تو زید خواہ بوقت نہار آئے یا بوقت لیل تو یہ قائل حانث ہوجائے گا اس کی بیوی مطلقہ ہوجائے گی۔ حالانکہ لفظ یوم معنی نہار میں حقیقۃ ہے اور لیل میں مجاز فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز تو اس کا جواب دیا کہ لفظ یوم نہار کے لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے اور مطلق وقت کے لئے بھی جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ومن یولھم یومئذٍ دبرہ اور اس آیۃ یومئذٍ سے مراد مطلق وقت ہے لانہ یذکر یہ ولا بالحنث کی دلیل ہے اور ضمیر لانہ میں راجع الی الیوم ہے اور آیۃ میں یوم سے مراد وقت ہے۔ کثیراما یراد بہ الوقت مجازاً الخ یعنی بسا اوقات یوم سے مراد مطلق وقت بطور مجاز کے لیا جاتا ہے۔ فاحتجنا تو پس ہم محتاج ہیں کہ کوئی ضابطہ ہونا چاہئے جس کے ساتھ معلوم ہوسکے کہ کس مقام میں لفظ یوم بمعنی وقت ہے اور کہاں بمعنی نہار کے ہے۔

والضابط ھو قولہ فاذا تعلق بفعل ممتد الخ جب لفظ یوم کا تعلق فعل ممتد کے ساتھ ہو تو لفظ یوم سے مراد نہار ہوگی اگر اس کا تعلق فعل غیر ممتد سے ہو تو فللوقت تو یوم برائے وقت مطلق ہوگا۔ یہ واضح رہے کہ فعل سے مراد وہ فعل ہے جس کے ساتھ تعلق یوم بحیثیت ظرف کے ہے یعنی یوم جس فعل کے لئے ظرف ہوگا وہی فعل مراد ہے۔ اور فعل سے مراد وہ فعل نہیں ہے جو لفظ یوم کا مضاف الیہ ہے۔ لان الفعل یہ دلیل ضابطہ ہے کہ فعل جب ظرف زمان کی طرف بغیر لفظ فی کے منسوب ہو تو یہ مقتضی ہوتا ہے کہ ظرف زمان اس کے لئے معیار ہو اور معیار سے مراد وہ ظرف ہے جو مظروف سے بچ نہ جائے بلکہ پوری ہوجائے نہ زائد نہ کم جیسے یوم برائے صوم فان امتد الفعل اگر فعل ممتد ہوگا تو معیار بھی ممتد ہونا چاہئے۔ تو اس وقت یوم سے مراد نہار ہوگی جو کہ ممتد ہے وان لم یمتد ای الفعل کوقوع الطلاق ھھنا جیسے انت طالق یوم یقدم فلان میں لفظ یوم وقوع طلاق کے لئے ظرف ہے جب فعل غیر ممتد ہو تو لا یمتد بہ المعیار تو اس وقت میں معیار کے ممتد ہونے کی ضرورت نہیں ہے فیراد بہ الآن واس وقت میں یوم سے مراد مطلق آن ہوگا۔ اذ لا یمکن ارادۃ الخ جب یوم سے مراد نہار نہ ہوسکا تو اس وقت

مطلق آن مراد ہوگی اور اس کا کوئی اعتبار نہیں کہ یہ آن جزمن النہار ہو بلکہ عام مراد ہوگی. خواہ جزمن النہار ہو یا من اللیل کقولہ تعالیٰ ومن یولہم . یومئذ دبرہ تو یوم زحف میں تولی دبر خواہ نہار میں ہو یا لیل میں مطلقاً ممنوع ہے. ولان العلاقۃ موجودۃ یعنی مطلق آن اور یوم کے معنی حقیقی میں علاقہ موجود ہے اس لئے یوم سے مراد مطلق آن ہوگی اور علاقہ یہ ہے کہ مطلق آن جز ہے آن یومی کی کیونکہ یوم مخصوص کی آن مقید ہے اور مطلق جز مقید ہوتا ہے اور ان یومی جز من الیوم ہے تو آن مطلق جز من الیوم ہوگی کیونکہ جز الجز جز ۔

ولا بالحنث عطف علی قولہ بالحنث الذی سبق باکل الحنطۃ الخ اگر ایک شخص حلف اٹھاتا کہ لا یاکل من ھذہ الحنطۃ تو صاحبین کے نزدیک خود حنطہ کے دانے چبائے یا اس میں سے حاصل شدہ خبز کھائے حانث ہوجائے گا تو اکل حنطہ کا اطلاق حقیقی دانے چبانے پر ہے اور اس سے حاصل شدہ شئی کو کھانا یہ مجازی معنی ہے تو اس مسئلہ میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتی ہے تو اس کا جواب دیا بالحنث یعنی اس حنث کے ساتھ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آتی لانہ یراد باطنہا عادۃ یعنی باعتبار عادۃ الناس کے باطن حنطہ مراد ہوتا ہے اور یہ عموم المجاز ہے اسی بنا پر حانث ہوتا ہے جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے . ولا یرد قول ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالیٰ یہ بھی جمع بین الحقیقۃ والمجاز کا الزام ہے اور اس کا جواب ہے فیمن قال الخ جب ایک شخص کہتا ہے للہ علیّ صوم رجب ونوی بہ الیمین تو یہ طرفین کے حسب قول انہ نذر ویمین کہ یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی اصل اس مسئلہ میں مختلف صورتیں ہیں جو کہ مذکور فی التلویح ہیں ایک صورت یہی ہے جو مذکور فی الکتاب ہے یعنی اس کلام سے قائل کا ارادہ صرف یمین کا ہے تو امام ابی یوسفؒ کے نزدیک یہ صرف یمین ہے اور طرفین کے نزدیک یہ نذر بھی اور یمین بھی حتی لو لم یصم اگر وہ شخص رجب میں صوم نہیں رکھتا تو بحیثیت نذر کے وفا بالنذر او عند الفوات صرف کفارہ لازم ہوتا اب چونکہ اس نے صوم رجب ادا نہیں کئے تو نذر کی وجہ سے قضا لازم ہوگی. اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا. اور ابو یوسف کے نزدیک صرف کفارہ لازم ہوگا جو مقتضائے یمین ہے اور قضا لازم نہیں ہوگی جو مقتضائے نذر ہے فھذا ثمرۃ الخلاف واذا کان نذرا جب یہ نذر اور یمین ہوئی تو یکون جمعا بین الحقیقۃ والمجاز کیونکہ یہ لفظ نذر میں حقیقت ہے اور یمین میں مجاز لانہ نذر بصیغتہ یہ لا یرد کی دلیل ہے اور جواب الزام ہے . خلاصہ جواب یہ کہ یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے نذر ہے اور اپنے موجَب اور مقتضا کے لحاظ سے یمین ہے . ثم اثبت انہ یمین بموجبہ الخ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ ایجاب مباح یعنی مباح چیز کو اپنے اوپر واجب کرنا جیسے یہاں صوم رجب کو اپنے اوپر واجب کیا ہے. یوجب تحریم ضدہ یہ موجب ہوتا ہے اس مباح کی ضد کی تحریم کا جیسے اسی مقام پر ترک صوم رجب حرام ہوجائے گا . وتحریم الحلال یمین اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا یمین ہوتا ہے تو چونکہ اس شخص کے لئے ایام رجب میں صوم نہ

رکھنا اور طعام کا کھانا پینا حلال تھا تو اس نذر کے ساتھ اس نے ان اشیا کو اپنے اوپر حرام کر دیا تو یہ یمین ہو جائے گی جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر شہد کو حرام کیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق فرمایا قد فرض اللہ لکم تحلۃ ایمانکم تو اس تحریم کو یمین قرار دیا۔

کما ان شراء القریب صیغۃ" تو اشتراء ہے۔ لیکن اپنے موجب کے لحاظ سے تحریر ہے یعنی وہ قریبی رشتہ دار ذی رحم محرم اشتراء سے آزاد ہو جائے گا۔ فالحاصل حاصل جواب یہ ہے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے بلکہ یہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے موضوع للنذر ہیں اور اس کلام کا موجب یعنی لازم متاخر یمین ہے یعنی نذر اس کا وضعی معنی ہے اور یمین التزامی معنی ہے اور دلالۃ لفظ علی لازمہ بطور التزام کے یہ مجاز نہیں ہوتا۔ جیسے لفظ اسد جب اس سے مراد ہیکل مخصوص یعنی حیوان مفترس مراد ہو تو شجاعۃ جو اس کا لازم ہے اس پر دال بطریق التزام ہوگا اور یہ مجاز نہیں ہے کیونکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں کہ اس سے مراد موضوع لہ کا لازم ہو اور خود موضوع لہ مراد نہ ہو یہاں ایسے نہیں ہے۔ لہٰذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہیں آئے گی۔ وھھنا وقع فی خاطری اشکال اس مقام پر میرے دل میں یہ اشکال وارد ہوا انہ ان کان ھذا ای الیمین موجبہ ای موجب ہذا الکلام یکون یمینا تو اس کو یمین ہو جانا چاہئے وان لم ینو اگرچہ وہ نیت یمین نہ بھی کرے کیونکہ کلام کا موجب بلا نیۃ ثابت ہو جاتا ہے کما اذا اشتری القریب جیسے اپنے قریبی کو خرید کیا تو اس کا موجب یعنی عتق ثابت ہو جائے گا اگرچہ اس کی نیت ہی نہ کرے تو حالانکہ یہاں ایسے نہیں ہے بلکہ یمین نیۃ وارادہ کے ساتھ حاصل ہوتی ہے وان لم یکن موجبہ الخ اگر یمین اس کلام کا موجب نہیں ہے تو پھر جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتی ہے۔ یمکن ان یقال فی جواب ھذا الاشکال یہ اصل اشکال کا جواب ہے۔ یہ اشکال خاطری کا جواب نہیں ہے حاصل جواب یہ کہ یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز باعتبار ارادہ کے نہیں ہے۔ لانہ نوی الیمین کیونکہ اس نے یمین کی نیۃ کی ہے اور نذر کی تو نہیں کی لہٰذا ارادہ و نیت میں جمع نہ ہوئی لکنہ یثبت النذر بصیغتہ لیکن نذر اس کے صیغہ کے ساتھ ثابت ہے جو محتاج الی الارادہ والنیۃ نہیں ہے لہٰذا یہ بلا ارادہ ثابت ہو جائے گی والیمین بارادتہ اور یمین ارادہ کے ساتھ ثابت ہوگی لان الکلام موضوع للنذر کیونکہ اس کلام کی وضع ہی نذر کے لئے ہے وھو انشاء اور یہ انشاء نذر ہے۔ فیثبت الموضوع لہ الخ اور اس کا موضوع لہ جو کہ حقیقی معنی ہے وہ ثابت ہو جائے گا وان لم ینو اگرچہ نیۃ وارادہ نہ کرے کیونکہ موضوع لہ معنی محتاج الی النیۃ نہیں ہوتا اور یمین نیۃ وارادہ کے ساتھ ثابت ہوئی تو جمع فی الارادہ لازم نہیں آئیگی۔ حقیقۃ ھذا الجواب یعنی اس جواب کے اندر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ پہلے جواب میں اسے موجب اور مدلول التزامی قرار دیا گیا تھا لکن فی الانشائت لیکن کلام انشائیہ میں ممکن ہوتا

ہے کہ کلام کا حقیقی معنی بھی ثابت ہو اور مجازی بھی فالحقیقی حقیقی معنی محض صیغہ سے ثابت ہوگا۔ خواہ ارادہ کرے یا نہ کرے اور مجازی اس وقت ثابت ہوگا جب ارادہ کرے گا۔ فھذہ المسئلة تنقسم اقساماً یہ مسئلہ چند اقسام پر منقسم ہے فان لم ینو شیئاً یعنی نہ نیت نذر ہو اور نہ یمین او نوی النذر فقط صرف نذر کی نیت کرے اور یمین کی نیت نہ کرے او نوی النذر مع نفی الیمین نذر کی نیت کرے اور ساتھ یمین کی نفی بھی کرے ان تینوں صورتوں میں صرف نذر ہوگی۔ عملاً بالصیغة تاکہ اس کے صیغہ پر عمل ہو جائے کیونکہ یہ صیغہ موضوع برائے نذر ہے وان نواھما یعنی نذر اور یمین دونوں کی نیۃ کرے او نوی الیمین فقط صرف یمین کی نیۃ کرے فنذر و یمین یعنی ان دونوں صورتوں میں نذر بھی ہوگی اور یمین بھی اما النذر فبالصیغة نذر تو اس صیغہ کے ساتھ ثابت ہو جائیگی۔ ارادہ ونیت کو اس میں کوئی تاثیر و دخل نہیں ہے اور یمین ارادہ ونیۃ کے ساتھ ثابت ہوگی وان نوی الیمین مع نفی النذر اگر یمین کی نیت کرے اور ساتھ ساتھ نذر کی بھی نفی کرے تو اس صورت میں بھی فیمین فقط۔

وھذا الذی اوردته اشکال الخ خلاصہ اشکال یہ کہ اس آخری صورت میں جب نیت کرتا ہے کہ انه یمین ولیس بنذر یعنی یمین کی نیۃ اور نذر کی نفی کرتا ہے تو نذر ثابت ہو جانی چاہیئے کیونکہ اس کا ثبوت علی سبیل الحقیقة بالصیغہ ہے اور مفہوم صیغہ تو ثابت ہوگا۔ اگرچہ وہ بعد میں اس کی نفی کرے تو معتبر نہیں فاجاب بقوله قلنا لما نوی مجازه ونفی حقیقة یصدق دیانةً یعنی جب اس نے مجاز کا ارادہ کیا اور حقیقۃ کی نفی کی تو صرف دیانۃً اس کی تصدیق کی جاسکتی ہے تو یہ شخص فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ صادق شمار کیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں قضا کو کوئی دخل نہیں ہے کہ قاضی اس کو نفی میں صادق نہ قرار دے اور قضاءً اس پر نذر لازم کر دے کیونکہ یہ معاملہ متعلقہ بالقضا نہیں ہے۔ بخلاف طلاق وعتاق کے کہ اگر وہ کہہ کہ معنی مجازی کا ارادہ کیا تھا اور حقیقی معنی طلاق اور عتاق کی میں نے نفی کی تھی تو لا یصدق فی القضاء کیونکہ یہ حکم فیما بین العباد کا ہے۔ قضاء قاضی ایسے معاملات میں اصل کا درجہ رکھتی ہے۔ مسئلة لابد للمجاز من قرینة تمنع الخ مجاز کے لئے ضروری ہے کہ قرینہ موجود ہو جو ارادہ حقیقۃ سے مانع ہو۔ پھر یہ خواہ عقلاً ہو یا حساً یا عادة یعنی عرفاً یا شرعاً ہو وھی اما خارجة الخ یا تو وہ قرینہ ایسا ہوگا جو متکلم اور کلام سے خارج ہوگا۔ کدلالة الحال جیسے یمین فور میں دلالۃ حال قرینہ ہوتا ہے جیسے عورت دروازہ پر نکلنے کے لئے تیار کھڑی ہے خاوند جوش میں آکر کہتا ہے ان خرجتِ فانت طالق تو یہاں مطلق خروج مراد نہیں ہوگا بلکہ صرف یہی خروج مراد ہوگا جس کے لئے وہ تیار تھی اس کے بعد اگر خروج کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

او معنی من المتکلم یعنی ایک معنی جو متکلم میں ہے وہ قرینہ مانع از حقیقت ہوگا۔ کقوله تعالیٰ واستفزز

من استطعت یہ ابلیس کو خطاب ہے ای حرک بوسوسک ودعائک الی الشر من استطعت اور یہاں قرینہ موجود ہے جو مانع ہے اس سے کہ اس امر کے ساتھ حقیقۃً طلب اور ایجاب مراد ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکمۃ اس کی صفت ہے لا یأمر بالمعصیۃ معصیت کا حکم نہیں دے گا۔ او لفظ خارج عن ھذا الکلام یا قرینہ ایک لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا کقولہ تعالیٰ فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر تو اس کا حقیقی مفہوم تو تخییر ہے لیکن بعد والا حصہ انا اعتدنا یہ اس کو معنی تخییر سے خارج کر رہا ہے یہ برائے توبیخ وانکار ہے نحو طلق امرأتی یہ توکیل ہے باعتبار حقیقت کے لیکن ان کنت رجلاً نے اس کو توکیل سے خارج کر دیا ہے بلکہ یہ تہدید ہے۔ او غیر خارج یعنی وہ قرینہ خارج از کلام نہیں ہوگا۔ فاما ان یکون بعض الافراد اولی یعنی بعض افراد کے اندر اولویۃ موجود ہے اور بعض کے اندر نقص جیسے مملوک سے مکاتب خارج ہوگا کیونکہ اس کے اندر معنی مملوکیۃ ناقص ہے۔ تو جو رقیق کامل ہے وہی مراد ہوگا۔ او لم یکن یا بعض افراد میں اولویۃ نہیں۔

نحو الاعمال بالنیات ورفع عن امتی الخطاء والنسیان اعمال کا لفظ چونکہ فعل جوارح پر اطلاق ہوتا ہے اور فعل الجوارح کا عین تو نیۃ کے ساتھ نہیں بلکہ بلا ارادہ بھی افعال جوارح ہوتے ہیں اسی طرح عین خطأ اور نسیان مرتفع نہیں بلکہ انسان خطأ اور نسیان میں مبتلا رہتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان احادیث کے اندر مراد حکم ہے۔ وجود اعمال اور وجود خطاء مراد نہیں ہے۔

الحکم وھو نوعان حکم دو قسم ہے اول ثواب اور ماثم یعنی مامورات پر ثواب اور منہیات کے ارتکاب پر اثم وگناہ دوسرا ہے۔ الجواز والفساد الاول بناء علی صدق عزیمتہ اور پہلے قسم کی مدار صدق عزیمۃ اور خلوص نیت پر ہے اور دوسرے قسم کی بناء ارکان وشرائط پر ہے۔ فان من توضأ بماء نجس جاھلاً الخ جو شخص لاعلمی میں نجس پانی کے ساتھ وضو کر لیتا ہے اور نماز ادا کرتا ہے اور یہ سب کچھ خلوص نیت اور صدق عزیمۃ کے ساتھ کیا تو اس نماز کو جائز تو نہیں کہا جائیگا کیونکہ شرط طہارۃ مفقود ہے لیکن خلوص نیت اور صدق عزیمۃ کی بنا پر ثواب ملیگا۔ لما اختلف الحکمان جب یہ دونوں حکم آپس میں مختلف النوع ہیں صار الاسم اب یہ اسم حکم بعد از مجاز ہونے کے مشترک بین القسمین ہو جائے گا۔ فلا یعم اب اس کے اندر عموم نہیں ہوگا۔ اما عندنا ہمارے نزدیک اس لئے کہ مشترک میں عموم نہیں ہوا کرتا۔ واما عندہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس لئے کہ یہ مجاز ہے۔ اور لا عموم فی المجاز عندہ فاذا ثبت احدھما جب ایک نوع یعنی نوع اول من الحکم وہی ثواب بالاتفاق ثابت ہو چکا ہے۔ لا یثبت الآخر اب دوسرا نوع ثابت نہیں ہو سکتا یعنی جواز وغیرہ مراد نہیں ہو سکتا۔ ونحو لا یاکل من ھذہ النخلۃ ولا یاکل من ھذا الدقیق

ولا یشرب من ھذا البیر ان کی حقیقت تو یہ ہے کہ کھجور کے تنے کو کھائے یہ مھجور حسا و عادۃ ہے اور خود آلا منہ میں پھانکے اور خود منہ و زبان کے ساتھ بغیر کسی آلہ کے بیر سے پانی پیئے یہ سب عادۃ متروک ہیں اس لئے یہاں مجاز مراد ہوگا یعنی کھجور کا پھل کھانا آٹے سے پکی ہوئی روٹی وغیرہ کھانا۔ اور بیر سے ہاتھوں کے ساتھ یا کسی برتن کے ساتھ پینا مراد ہوگا۔ جب مجاز مراد ہو چکا تو اب حقیقت مراد نہیں ہوسکتی۔ حتی اذا استف یعنی آٹے کو پھانکتا ہے۔ وکرع یعنی کنویں سے خود منہ لگا کر پیتا ہے تو حانث نہیں ہوگا۔ ونحو لا یضع قدمہ میں حقیقی مفہوم یعنی دار سے باہر لیٹ کر قدم لمبے کرکے دار میں داخل کرے یہ حقیقۃ عادۃً مھجور ہے لہٰذا یہ مجاز از دخول ہوگا کیف ما کان وکالاسماء المنقولہ اور جیسے اسماء منقولہ ہیں کہ ان کا حقیقی معنی عرفاً متروک ہو چکا ہے جیسے دابۃ کا حقیقی مفہوم ما یدب علی الارض متروک ہو چکا ہے اور عرفاً اس کی استعمال مخصوص طور پر فرس میں ہو چکی ہے تو یہی مجاز لغوی مراد رہے گا اور حقیقۃ لغویہ مراد نہیں۔ اسی طرح منقولات شرعیہ اور اصطلاحیہ کہ ان کے اندر حقیقۃ لغویہ متروک ہو چکی ہے۔ ونحو التوکیل بالخصومۃ اس کا حقیقی مفہوم تو خصومۃ و جھگڑا کرنا ہے حق و ناحق کو نہیں دیکھنا اور اس قسم کی خصومۃ شرعاً مھجور ہے فانہ یصرف الی مطلق الجواب یعنی مطلق جواب مراد ہوگا۔ خواہ بالاقرار ہو یا بالانکار جیسے حق نظر آئے لان معناھا الحقیقی یعنی حق ہو یا باطل جھگڑنا ہی جھگڑنا یہ شرعاً مھجور اور ممنوع ہے اور مھجور شرعی بمنزلہ مھجور عادی کے ہوتا ہے لہٰذا حقیقی مفہوم مراد نہیں ہوگا۔ فیتناول الاقرار والانکار یعنی خواہ وکیل اقرار علی الموکل کرے یا انکار دونو کو یہ توکیل شامل ہوگی یہ مقصد نہیں ہے کہ صرف انکار پر اصرار کرے کیونکہ یہ شرعاً ممنوع ہے جب کہ یہ جھوٹ پر مشتمل ہو۔ اعلم ان القرینۃ قرینہ مختلف اقسام پر ہے جنکے امثلہ ما قبل میں مذکور ہیں حاصل تقسیم یہ ہے کہ قرینہ یا تو خارج از متکلم اور خارج از کلام ہوگا۔ یعنی وہ جنس کلام سے نہیں ہوگا۔ ای لا تکون اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ وہ معنی فی المتکلم نہ ہو یعنی صفۃ قائمہ بالمتکلم نہ ہو اور جنس کلام سے نہ ہو یہ مراد ہے خارج از متکلم و از کلام ہونے کی۔ او تکون یا معنی فی المتکلم ہوگا یعنی صفۃ قائمہ بالمتکلم جیسے ذات حکیم کے ساتھ قیام وصف حکمۃ ہے او تکون من جنس الکلام یا جنس کلام سے ہوگا۔ ثم ھذہ القرینۃ پھر یہ قرینہ جو جنس کلام سے ہوگا یا تو لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جو مشتمل علی المجاز ہے بل یکون فی کلام آخر بلکہ دوسری کلام کا حصہ ہوگا اور یہی لفظ خارج قرینہ ہوگا جو دال ہوگا کہ ارادۂ حقیقۃ نہیں ہے او غیر خارج عن ھذا الکلام یا اس کلام سے خارج نہیں بلکہ وہ قرینہ لفظی خود اسی کلام کا عین ہوگا او شئ منہ یا اس کلام کا حصہ اور جزء ہوگا جو عدم ارادۂ حقیقۃ پر دال ہوگا ثم ھذا القسم علی نوعین یعنی یہ قرینہ جو خارج از کلام نہیں ہے یہ دو قسم پر ہے اما ان یکون بعض الافراد اولی یا تو بعض افراد اولی بالصدق ہیں من البعض الاخر

جیسے ہم نے تخصیص کے مسئلہ میں ذکر کیا ہے کہ ان المخصص کہ مخصص کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض افراد صدق لفظ میں اولیٰ من البعض ہوتے ہیں مثلاً بعض افراد ناقص فی الصدق ہیں اور بعض افراد زائد فی الصدق ہیں۔

فاذا قال کل مملوک لی حر تو یہ مکاتب کو شامل نہیں ہوگا حالانکہ مکاتب حقیقۃً مملوک ہے۔ فیکون ھذا اللفظ تو پس یہ لفظ بحیثیت مقصور علی البعض ہونے کے مجاز ہوگا یعنی غیر مکاتب کو شامل رہیگا۔ اولم یکن بعض الافراد اولی یہ جیسے انما الاعمال بالنیات میں تھا۔ فانحصرت القرینۃ فی ہذہ الاقسام الثمانیۃ۔

فان قیل قد جعل فی فصل التخصیص حاصل سوال یہ کہ فصل تخصیص میں بعض افراد کا اولیٰ من البعض ہونا مخصص غیر کلامی کا قسم بنایا گیا ہے۔ وھھنا اور اس مقام پر اسے قرینہ لفظیہ کا قسم بنایا گیا ہے یعنی یہ قرینہ کلامی ہوا۔ فما الفرق بینھما ای بین المخصص والقرینۃ قلنا یہ جواب ہے حاصل یہ کہ مخصص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام صریح طور پر بعض افراد میں ایسے حکم کو واجب کرے جو اس حکم کے مناقض ہو جس کو عام نے واجب کیا تھا اور ہر مخصص جو ایسا نہ ہو یعنی صریح نہ ہو وہ مخصص کلامی نہیں ہوتا۔ اب بعض افراد کا اولیٰ ہونا یہ اس تفسیر کے ساتھ مخصص غیر کلامی ہوگا۔ وھھنا اور اس مقام پر قرینہ لفظیہ سے مراد یہ ہے کہ لفظ سے سمجھ میں آئے جس طریقہ پر بھی ہو کہ حقیقۃً یہاں مراد نہیں ہے اس کو ہم قرینہ لفظیہ کہتے ہیں۔ دفی کل مملوک لی حر تو لفظ مملوک سے سمجھ آتا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے کیونکہ مکاتب میں مملوکیۃ ناقص ہے۔ جئنا الی الامثلۃ المذکورۃ متن میں ہر قسم قرینہ کی مثال اس کے بعد ذکر کردی ہے لیکن ہم نے یہ ذکر نہیں کیا تھا کہ قرینہ مانعہ عن ارادۃ الحقیقۃ عقلاً ہے یا حسا یا عادۃ وشرعاً فنبیّن ھھنا ھذا المعنی اور یہی اس مقام پر بیان کرتے ہیں ففی یمین الفور یعنی یمین فور میں کہ جب عورت ارادہ خروج کا کرتی ہے اور خاوند اسے کہتا ہے ان خرجت فانت طالق تو اس کو فور پر محمول کریں گے یعنی اس کہنے کے بعد اگر فوراً اور بلا تاخیر خروج کرے تو مطلقہ ہوگی ورنہ تو نہیں۔ اور یہاں جو قرینہ مانع عن ارادۃ الحقیقۃ ہے وہ عرف عام ہے کہ یہی خروج مخصوص مراد ہے۔ حقیقی مفہوم یعنی خروج مطلق مراد نہیں ہے۔ دفی قولہ تعالیٰ واستفزز من استطعت میں قرینہ جو ارادہ حقیقت سے مانع ہے وہ عقلاً ہے اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے قول فمن شاء فلیومن میں قرینہ عقلیہ کیونکہ اس کا حقیقی مفہوم یعنی تخییر اور ادھر انا اعتدنا للظالمین نارا سے جو عذاب مستفاد ہوتا ہے۔ ان کا اجتماع عقلاً ممتنع ہے تو معلوم ہوا کہ تخییر مراد نہیں ہے ورنہ تو عذاب کی وعید لاحق نہ ہوتی۔ دفی قولہ طلق امرأتی ان کنت رجلا الحقیقۃ یعنی التوکیل ممتنع عرفاً یعنی عرف عام اس سے توکیل نہیں سمجھتا بلکہ دھمکی سمجھتا ہے۔ وفی قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات میں قرینہ عقلیہ ہے کہ حقیقۃ یعنی وجود الاعمال مراد نہیں ہے بلکہ ثواب الاعمال مراد ہے اور لا یاکل من ہذہ النخلۃ اور الدقیق میں قرینہ حسیہ اور لا یشرب من ہذا البیر میں حسی اور عرفی قرینہ موجود ہے لا یضع قدمہ میں عرفی قرینہ اور اسماء منقولہ

کہیں عرف عام جیسے لفظ دابہ یا عرف خاص یعنی اصطلاح مخصوص جیسے صلوٰۃ وغیرہ میں اور توکیل بالخصومۃ میں قرینہ شرعیہ موجود ہے کہ مطلق خصومۃ ممنوع ہے صرف خصومۃ بالحق جائز ہے۔ فان قیل لا نسلم ان المعنی الحقیقی ممتنع فی قولہ ان لا یاکل من ھذہ النخلۃ یعنی اس کلام میں ہم قرینہ حسی مانع از ارادۃ الحقیقۃ ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ محلوف علیہ عدم اکل النخلہ ہے اور عدم اکل تو حسًا ممتنع نہیں بلکہ عدم اکل تو صحیح ہے البتہ اس کا اکل ممنوع ہے نہ کہ عدم اکل قلنا الیمین یعنی یمین جس وقت نفی پر داخل ہو تو وہ منع کرتی ہے عما لم یکن ممنوعا فموجب الیمین تو موجب یمین یہ ہوتا ہے کہ وہ شئے صرف یمین کی وجہ سے ممنوع ہے اور جو شئے ماکول حسًّا و عادۃً نہیں ہے وہ ممنوع بالیمین نہیں ہوتی۔ لہٰذا اب منع عن الاکل ہوگی لا عن عدم الاکل۔

فاما اذا کانت الحقیقۃ مستعملۃ یعنی جب حقیقۃ مستعمل ہو اور اس کا مجاز متعارف ہو تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک معنی حقیقی اولیٰ ہوگا۔ لان الاصل لا یترک الخ یعنی اصل بغیر ضرورۃ کے متروک نہیں ہو سکتا تو جب حقیقۃ مستعمل ہے تو اس اصل کو ترک کرکے رجوع الی المجاز جو کہ فرع ہے نہیں ہو سکتا۔ وعندھما اور صاحبین کے نزدیک معنی مجازی جو متعارف ہے وہی اولیٰ ہے۔ نظیرہ لا یاکل من ھذہ الحنطۃ الخ چونکہ گندم کے دانے چبا کر کھانا مستعمل ہے جو کہ حقیقۃ ہے اور مجاز متعارف اکل باطنہا ہے یعنی جو اس کے ما فیہا سے حاصل ہو تو امام کے نزدیک قضم یعنی دانے چبا کر کھانے سے حانث ہوگا اور اس کی روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا صاحبین کے نزدیک اکل ما فیہا سے حانث ہو جائے گا جس صورت میں ہو۔ مسئلۃ وقد یتعذر المعنی الحقیقی کبھی معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں معاً متعذر ہو جاتے ہیں تو اس وقت یہ کلام لغو ہو جائے گی۔ کقولہ لامرأتہ الخ جیسے کوئی شخص اپنی بیوی کو کہتا ہے اور یہ بیوی خاوند سے عمر میں بڑی ہے یا ہے تو عمر میں چھوٹی لیکن معروفۃ النسب ہے کہ لوگ جانتے ہیں اور مشہور ہے کہ یہ فلاں شخص کی بیٹی ہے جو خاوند کا غیر ہے تو خاوند ایسی بیوی کو خواہ بڑی ہو یا معروفۃ النسب اس کے متعلق کہتا ہے" ہذہ بنتی "، تو یہاں نہ معنی حقیقی ہو سکتا ہے نہ مجازی اما الحقیقۃ یعنی معنی حقیقی پہلی صورت میں جبکہ بیوی خاوند سے عمر میں بڑی ہے تو بالکل ظاہر ہے کہ حقیقۃً یہ اس کی بیٹی نہیں ہو سکتی۔ وفی الثانی یعنی صغیرہ معروفۃ النسب میں اس لئے کہ معنی حقیقی اما یثبت مطلقا یعنی اس کے حق میں بھی اور اس کے حق میں بھی جس سے اس عورت کا نسب مشتہر ہے یعنی اس خاوند کا دعویٰ نسب اس کے حق میں اور اس شخص کے حق میں جس سے عورت کا نسب مشتہر ہے دونوں کے حق میں شرعاً معتبر ہو بان یثبت یہ دونوں کے حق میں معتبر ہونے کی توضیح ہے یعنی اس خاوند مقر سے اس عورت کا نسب ثابت ہو جائے اور ممن اشتھر منہ النسب سے منفی ہو جائے ولا یمکن ھذا اور یہ ناممکن ہے کہ خاوند سے اس کا نسب ثابت ہو اور ممن اشتہر سے منفی ہو لانہ یثبت ممن اشتھر منہ کیونکہ مشہورۃ

النسب کا نسب تو اس مشتہر شخص سے ثابت ہے اب اس سے صرف خاوند کے دعویٰ کی بنیاد پر کیسے منتفی ہو سکتا ہے اوفی حق نفسہ فقط یعنی یہ دعویٰ صرف اس خاوند کے حق میں معتبر ہو یعنی نسب اس سے ثابت ہو جائے اور من اشتہر سے منفی نہ ہو وذا متعذر یعنی صرف اس خاوند کے حق میں ثابت کرنا بغیر نفی ممن اشتہر کے متعذر ہے کیونکہ شریعۃ مطہرہ اس خاوند کی تکذیب کرتی ہے۔ کیونکہ یہ نسب مشتہر من الغیر ہو چکا ہے اور شرعاً اس سے ثابت ہے۔

فلا یکون تکذیب الشرع یعنی جو شریعۃ اس دعویٰ میں خاوند کی تکذیب کرتی ہے وہ اقل وکم درجہ نہیں ہو سکتی اس سے کہ جو شخص اپنے آپ کی خود تکذیب کردے یعنی دعوی نسب کے بعد کہہ کہ میں نے جھوٹ بولا تھا اور جھوٹا دعویٰ کیا تو جب یہ تکذیب معتبر ہے تو شریعت جو اس شخص کی تکذیب کرتی ہے وہ بطریق اولیٰ معتبر ہوگی والنسب مما یحتمل اور نسب تکذیب ورجوع کا احتمال رکھتا ہے۔ بخلاف العتق یعنی جب اس جیسی کلام اپنے غلام یا لونڈی کے حق میں کہتا ہے تو وہاں بھی اس کو کاذب قرار دیکر عتق واقع نہیں کرنا چاہیئے تو اس کا جواب دیا کہ بخلاف مسئلہ عتق کے کہ وہ تکذیب ورجوع کا احتمال ہی نہیں رکھتا لہذا عتق ثابت ہو جائے گا۔ واما المجاز یعنی معنی مجازی بھی یہاں متعذر ہے وھو التحریم اور وہ معنی مجازی ہے تحریم یعنی یہ منکوحہ اس کے لیے حرام ہو کیونکہ جو تحریم اس لفظ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہ تو ملک نکاح کے منافی ہے لہذا وہ حقوق نکاح سے تو ہو نہیں سکتی ۔ بیانہ انہ ان ثبت التحریم الخ تبیین اس کی یہ ہے کہ اگر اس لفظ کے ساتھ تحریم ثابت ہو تو پھر خالی نہیں یا تو ایسی تحریم ثابت ہو جو سابقہ نکاح کی صحۃ کو تقاضا کرتی ہے یا وہ تحریم ثابت ہو جو سابقہ نکاح کی صحۃ کی متقاضی نہ ہو اور ثانی شق تو منتفی ہے کیونکہ اگر اجنبیہ عورت کو یہ الفاظ کہہ جو کہ معروفۃ النسب ہے تو یہ کلام لغو ہو جائے گی اس پر کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا جب اپنی منکوحہ کو کہتا ہے تو بطریق اولیٰ لغو ہو گی فعلم تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہی تحریم ثابت ہو گی۔ جو نکاح سابق کی صحۃ کو متقاضی ہو اور حقوق نکاح میں سے جو ایک حق ہے جیسے طلاق وذلک ایضا محال اور یہ بھی محال ہے کیونکہ یہ لفظ ہذہ بنتی ایسی تحریم پر دال ہے جو نکاح ثابت کے بطلان کو تقاضا کرتی ہے تو اس لفظ کے ساتھ وہ تحریم کیسے ثابت ہو سکتی ہے جو حقوق نکاح میں سے ایک حق ہے۔ واعلم ان تقریر فخر الاسلام علی ھذا الوجہ فخر الاسلام کی تقریر اس مقام پر یوں لکھی ہے۔ ان الحقیقۃ حقیقی مفہوم یعنی ثبوت نسب اما یثبت فی حقہ ای فی حق الزوج المقر یعنی اس سے اس عورت کا نسب ثابت ہو جائے وحق من اشتھر منہ اور من اشتہر منہ سے اس عورت کا نسب منتفی ہو جائے۔ وذا غیر ممکن اور یہ ناممکن ہے اوفی حقہ فقط یا حقیقی مفہوم صرف اسی زوج کے حق میں ہو ثم ھذا پھر یہ مفہوم یا تو ثابت ہو فی حق النسب

وذا متعذر کیونکہ اس معاملہ میں شریعۃ اس کی تکذیب کرتی ہے کیونکہ شرعی حیثیت سے اس عورت کا نسب ممن اشتہر منہ سے ثابت ہوچکا ہے۔ اوفی حق التحریم یہ یا کہ ان الفاظ سے تحریم ثابت کریں وذا لا یمکن اور یہ بھی ناممکن ہے کیونکہ اس لفظ کے ساتھ جو تحریم ثابت ہوتی ہے وہ ملک نکاح کے منافی ہے کما ذکرنا۔ واما المجاز اور اس کلام کا معنی مجازی بھی صحیح نہیں ہوسکتا وھو التحریم اور معنی مجازی تحریم ہے اور یہ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ یہ ملک نکاح کے منافی ہے۔ والفرق بین التحریم الاول والثانی فخر الاسلام کی تقریر میں تحریم کو پہلی بار معنی حقیقی کے تحت درج کیا گیا ہے اور پھر ثانیاً اس کو مجازی معنی قرار دیا گیا ہے۔ ان میں کیا فرق ہے فرماتے ہیں ان المراد بالاول یعنی تحریم اول جو حقیقی معنی کے تحت درج کی گئی ہے وہ یہ ہے جو ثابت بدلالۃ التزامی ہے فان ثبوت النسب موجب للحرمۃ کیونکہ ثبوت نسب مستلزم حرمت ہے اور لفظ کی دلالت لازم موضوع لہ پر التزامی ہوتی ہے اور التزامی بدون المطابقی موجود نہیں ہوسکتی یعنی ثبوت نسب کے ساتھ تحریم بطور التزام کے ہوگی۔ والمراد بالتحریم الثانی اور تحریم ثانی سے مراد وہ تحریم ہے جو بطریق مجاز ثابت ہو فان لفظ السقف مثلاً لفظ سقف کیساتھ جب اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو تو یہ دلالت مطابقی ہو گی چونکہ سقف مستلزم جدار ہے تو اس وقت اس کی دلالۃ علی الجدار التزامی ہوگی اور یہ دلالۃ التزامی جو موضوع لہ کے تبعاً حاصل ہوتی ہے اسے مجاز نہیں کہا جاتا۔ بل انما یکون مجازاً بلکہ مجاز اس وقت ہوتا ہے جب سقف کا لفظ بولا جائے اور ارادہ جدار کا کیا جائے اور سقف کا موضوع لہ مراد نہ ہو کیونکہ بوقت مجاز حقیقی معنی مراد نہیں ہوسکتا فاقول یہ مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ فخر الاسلام کے اس قول کی" اما ان یثبت فی حق النسب او فی حق التحریم" اس کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ ان الفاظ کا موضوع لہ ثبوت نسب ہے جب نسب ثابت نہیں ہوتا تو ثبوت تحریم بطریق التزام ممکن ہی نہیں ہے کیونکہ جب اصل ثابت نہیں ہے تو فرع کیسے ثابت ہو فھذا الترديد یکون قبیحاً کیونکہ اس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ دلالت التزامی بدون المطابقی موجود ہو حالانکہ ایسے نہیں ہوسکتا۔ فالدلیل النافی اس تحریم التزامی کا نافی یہ نہیں ہے کہ یہ ملک نکاح کے منافی ہے بلکہ دلیل نافی موضوع لہ کا عدم ثبوت ہے فعلم تو اس سے معلوم ہوا کہ ثبوت تحریم کا طریقہ یہاں صرف مجاز ہے دلالت التزامی نہیں ہوسکتی اور تحریم کا ثبوت بالمجاز متعذر ہے للمنافاۃ المذکورۃ یعنی یہ ملک نکاح کے منافی ہے۔ ولو ردد بھذا الوجہ اگر فخر الاسلام اپنے شقوق میں یوں تردید کرتے" ان ثبت التحریم فاما ان یثبت بطریق الالتزام وھو محال لعدم ثبوت الموضوع لہ وھو النسب یہاں مناف لملک النکاح کا لفظ نہ بولتے او بطریق المجاز وھو ایضاً محال للمنافاۃ المذکورۃ تو یوں عبارت احسن ہوجاتی۔ علامہ صاحب نے تلویح میں فخر الاسلامؒ کے قول کی توجیہ کی ہے اسے بھی دیکھ لیا جائے۔

مسئلة الداعی الی المجاز اعلم ان المجاز یحتاج مجاز چند اشیا کی طرف محتاج ہوتا ہے۔
المستعار منہ یعنی مشبہ بہ وھو الھیکل المخصوص یعنی مخصوص صورۃ وشکل جو حیوان مفترس کی ہے۔
والمستعار لہ یعنی مشبہ وھو الانسان الشجاع والمستعار یعنی وہ لفظ جو مشبہ بہ سے بطور عاریۃ لیکر مشبہ کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ وھو لفظ الاسد والعلاقۃ یعنی وجہ تشبیہ وھی الشجاعۃ والقرینۃ الصارفۃ یعنی ایسا قرینہ جو معنی حقیقی کے ارادہ سے صارف اور مانع ہو وھی یرمی یعنی وہ لفظ یرمی ہے اس قول میں رأیت اسدا یرمی تیر اندازی کرنا یہ صاف قرینہ ہے کہ اسد سے مراد یہاں حیوان مفترس کی ہیکل مخصوص نہیں ہے بلکہ مراد رجل شجاع ہے۔ والامر الداعی الی استعمال المجاز فانک اذا حاولت جب آپ کا قصد یہ ہے کہ آپ ایک شجاع انسان کی رؤیۃ کی خبر دیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہیں رأیت شجاعا جب آپ اس کے قائمقام کہتے ہیں رأیت اسد تو ضروری چیز ہے کہ کوئی ایسا امر ہو جو آپ کے لئے داعی ہوا ہے کہ ادائے مطلوب کے اندر جو اصل ہے یعنی حقیقت اس کی استعمال کو ترک کر کے خلاف اصل یعنی مجاز کو استعمال کریں وذالک الداعی اور یہ داعی یا لفظی ہوگا یا معنوی فاللفظی لفظی داعی چند اشیا ہیں اختصاص لفظہ ای لفظ المجاز بالعذوبۃ یعنی لفظ مجاز میٹھا اور مانوس ہے فربما یکون لفظ الحقیقۃ یعنی کبھی یوں ہوتا ہے کہ لفظ حقیقت ایک لفظ رکیک ہے جس سے طبیعۃ متنفر کرتی ہے کلفظ الخنفقیق جو بمعنی الجرئی استعمال ہوتا ہے تو یہ لفظ رکیک وحشی ہے تو اس کو چھوڑ کر لفظ اسد استعمال کریں گے جو اس معنی میں مجاز ہے کیونکہ یہ بنسبت حقیقۃ مذکورہ کے عذب اور مانوس ہے۔

او صلاحیۃ الشعر یعنی جب لفظ حقیقۃ استعمال کرتے ہیں تو شعر کا وزن صحیح نہیں آتا اور مجاز کے ساتھ شعر موزون ہو جاتا ہے تو حقیقۃ کو چھوڑ کر مجاز کو اختیار کیا جاتا ہے والسجع سجع بندی نثر میں ہوتی ہے اور وزن کی پابندی شعر میں فاذا کان السجع جب کسی نثر کی سجع بندی دال پر جا رہی ہے جیسے الاحد والعدد تو یہاں لفظ اسد سجع میں مستقیم آتا ہے جو کہ مجاز ہے لفظ شجاع نہیں آسکتا جو کہ حقیقۃ ہے واصناف البدائع اور جو فن بدیع کے اقسام از قسم محسنات لفظیہ ہیں تجنیس یعنی دونوں کلمے لفظی لحاظ سے ہمجنس ہوں لیکن معنوی لحاظ سے مختلف۔ بسا اوقات تجنیس لفظ مجاز سے حاصل ہوتی ہے اور لفظ حقیقۃ سے حاصل نہیں ہوتی۔
نحو البدعۃ شرک الشرک فان الشرک پہلا لفظ شرک بفتح الشین والرا ای حبالۃ الصید بمعنی جال کے ہے اور دوسرا بمعنی شرک کرنے کے ہے یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ شریک کرنا اور ان دونوں کے درمیان اشتقاقی شبہ موجود ہے مراد یہ ہے کہ بدعۃ مبادی شرک میں سے ہے لفظ حقیقۃ یعنی مبادی کے ساتھ تجنیس حاصل نہیں ہو سکتی تھی لہذا لفظ مجاز اختیار کیا گیا یعنی شرک او معناہ یعنی اختصاص معنی داعی الی المجاز ہوگا۔ اب یہاں

سے داعی معنوی کی تفصیل میں شروع ہو رہا ہے۔ بالتعظیم یعنی ہم کسی مقام پر اظہار عظمت کرنا چاہتے ہیں اور مجازی معنی مختص بالتعظیم ہے تو اس وقت مجاز استعمال کیا جائے گا۔
کاستعارۃ اسم ابی حنیفۃ جیسے امام ابو حنیفہ کا اسم کسی مرد عالم کے لئے استعارہ کریں تو یہ مجاز مختص بالتعظیم ہے تو یہاں مجازاً لفظ ابو حنیفہ اس کے لئے استعمال کریں گے اوالتحقیر یا اس کا معنی مختص بالتحقیر ہے تو اس اظہار حقارت کے لئے مجاز کا استعمال کیا جائیگا۔ جیسے استعارہ ھمج برائے جاہل اور ھمج ذباب صغیر کو کہتے ہیں اوالترغیب والترھیب یعنی معنی مجازی مختص بالترغیب والترھیب ہے اور ہمارا مقصود بھی ترغیب وترھیب ہے تو یہاں مجاز استعمال ہوگا جیسے ماء الحیوٰۃ یعنی آب حیات کا استعارہ بعض مشروبات کے لئے تاکہ سامع اس کی طرف رغبت وشوق کرے اور جیسے استعارہ سم بعض مطعومات کے لئے تاکہ سامع اس سے نفرت کرے اوزیادۃ البیان یا معنی مجازی کو زیادہ بیان کے ساتھ اختصاص ہے یعنی مقصود معنی مجازی کے ساتھ زیادہ واضح ہو جاتا ہے جیسے رأیت اسدا یرمی اس کی دلالۃ علی الشجاعۃ زیادہ واضح ہے بنسبت رأیت شجاعاً کے فان ذکر الملزوم یہ مجاز کے ابین الدلالۃ ہونے کی دلیل ہے یعنی ذکر ملزوم یہ خود وجود لازم پر ایک قسم کا بیّنۃ اور شاہد ہے چونکہ مجاز میں اسم ملزوم کا اطلاق علی اللازم ہوتا ہے اور وجود ملزوم شاہد علی وجود اللازم ہوتا ہے تو استعمال مجاز ایسے ہوگا جیسے ایک شئے کا دعوی بالبیّنۃ ہو اور حقیقۃ دعوی بلا بیّنۃ کے درجہ میں ہوگی او تلطف الکلام یہ مرفوع ہے اور اس کا عطف اختصاص لفظ پر ہے یعنی استعمال مجاز کی طرف داعی کبھی تلطف کلام ہوتا ہے یعنی مجاز واستعارہ میں کلام بڑی لطیف ہو جاتی ہے اور حقیقۃ میں ایسے نہیں ہوتا جیسے ایک فحم یعنی کوئلہ فیہ جمر موقد یعنی اس کے کچھ حصہ میں آگ سلگ اور چمک رہی ہو تو اس کیلئے یہ استعارہ کیا جائے " بحر من المسک موجہ الذہب " یعنی مسک وکستوری کا بحر ہو اور اس کی موج سونا وذہب ہو تو کستوری سیاہ رنگ کی ہوتی ہے ذہب سرخ اور چمک دار ہوتا ہے تو اسی طرح کوئلہ سیاہ اور اس کے بیچ چمک سرخ ایک دوسرے کے ساتھ لطیف تشبیہ ہو جاتی ہے۔ فیفید لذۃ تخییلیۃ تو اس کے اندر تخییلی لذت ہے جو موجب ہے سرعۃ فہم کی او مطابقۃ تمام المراد یہ مرفوع ہے عطف اس کا تلطف الکلام پر ہے یعنی استعمال مجاز کی طرف داعی کبھی مطابقۃ تمام المراد ہوتی ہے۔ فیمکن اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ مجاز تمام مراد کے ساتھ زیادہ واضح الدلالۃ ہونے میں یا وضوح الدلالۃ کے ناقص ہونے میں مطابق ہو اصل یہ ہے کہ فان دلالۃ الالفاظ الخ یعنی الفاظ جو موضوع للمعانی ہوتے ہیں ان کی دلالۃ اپنے معانی موضوع لہا پر علی نہج واحد ہوتی ہے۔ اور وضوح وخفا میں مختلف نہیں ہوتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ دلالت مطابقی کے لحاظ سے اختلاف دلالت فی الوضوح والخفا نہیں ہوا کرتا فاذا حاولت پھر جب آپ کی قصد یہ ہے

کہ آپ ایک معنی کو ایسی دلالت کے ساتھ ادا کرنا چاہتے ہیں جو بنسبت لفظ حقیقۃ کے اوضح ہو یا اخفی فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز پھر ضروری ہے کہ آپ لفظ مجاز استعمال کریں۔ فان المجازات متکثرۃ مجازات بہت ہوتے ہیں ان میں سے بعض اوضح الدلالۃ ہوتے ہیں اور بعض خفی الدلالۃ فان قیل اگر یہ سوال کیا جائے کہ لفظ مجاز کی دلالت بنسبت لفظ حقیقۃ کے کیسے اوضح ہوسکتی ہے بلکہ مجاز تو مخل بالفہم ہوتا ہے قلنا تو ہم جواب دیں گے کہ اخلال بالفہم قرینہ کے ساتھ مرتفع ہوجاتا ہے۔ اور قرینہ مجاز میں شرط ہے۔ ثم اذا کان پھر جب مستعار منہ امر محسوس ہو اور جو محسوسات معنی مطلوب کے ساتھ متصف ہیں ان میں سے مستعار منہ اشہر المحسوسات ہو والمستعار لہ اور مستعار لہ امر معقول ہو تو یقینا مجاز اوضح من الحقیقۃ ہوگا۔ کیونکہ حقیقت تو امر معقول پر دال ہوگی اور مجاز اس کو بمنزلہ محسوس کے دکھلائیگا تو یقینا اوضح ہوگا۔ وایضا ماذکرنا الخ یعنی مزید یہ کہ ذکر ملزوم یہ خود بینۃ اور شاہد کا درجہ رکھتا ہے علی وجود اللازم اور یہ بھی واضح الدلالۃ ہونیکی دلیل ہے اور مزید یہ کہ مجاز سرعۃ التفہم کا موجب ہوتا ہے یہ اسی کے مؤید ہیں کہ مجاز بنسبت حقیقۃ کے اوضح الدلالۃ ہوسکتا ہے۔ ویمکن ان یکون معناھا اور مطابقۃ تمام المراد کا معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ متکلم اپنی عبارت لسانی کے ساتھ ما فی القلوب کی کنہ اور پوری حقیقت واضح کردے فانک اذا اردت جب آپ ارادہ کرتے ہیں کہ ایک شئے کی وصف بالسواد کو ایک مقدار مخصوص پر بیان کرنا چاہتے ہیں۔ فاصل المراد تو اصل مراد تو یہ ہے کہ آپ اس کی سواد پیش کریں لیکن تمام مراد یہ ہے کہ آپ اس کی توصیف بالسواد المخصوص کو پیش کریں فاللفظ الموضوع پس وہ لفظ جو معنی سواد کے لئے موضوع ہے وہ تو صرف اصل مراد پر دلالت کرے گا۔ لیکن وہ تمام مراد یعنی بیان کمیۃ سواد اور اس کے مقدار پر یہ لفظ دال نہیں ہوسکتا فلا بد تو پس ضروری ہے کوئی ایسی شئی ذکر کریں جس کے ساتھ سامع کو کمیۃ سواد اور مقدار سواد کی پوری معرفت ہوجائے تو آپ اسی شئی کے ساتھ اس کو تشبیہ دیں گے۔ اور اس کے لئے اس شئے مخصوص کا استعارہ کریں گے تاکہ سامع کے سامنے آپ کی تمام مراد واضح ہوجائے۔ وغیر ذلک یہ بھی مرفوع ہے یعنی داعی الی المجاز کبھی غیر ماذکرنا ہوتا ہے۔ مما ذکرنا فی مقدمۃ کتاب الوشاح یہ کتاب الوشاح مصنف کی کتاب ہے اس کے مقدمہ اور فصل تشبیہ اور فصل مجاز میں مذکور ہیں مقدمہ اور فصل تشبیہ میں ذکر کیا ہے کہ غرض من التشبیہ ماھو یعنی کیا ہوتی ہے اور کبھی وہ غرض خود برائے استعارہ ہوتی ہے اور فصل مجاز میں ذکر کیا کہ مجاز کبھی مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور مبالغہ فی التشبیہ نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے اور اس کے اندر مبالغہ فی التشبیہ بھی ہوتا ہے جیسے استعارہ میں ہوتا ہے۔

فصل وقد تجری الاستعارۃ التبعیۃ فی الحروف علما بیان نے ذکر کیا ہے کہ استعارہ دو قسم ہے

ایک استعارہ اصلیہ وھی فی اسماء الاجناس اور یہ اسماء الاجناس میں ہوتا ہے اور دوسرا قسم استعارہ تبعیہ ہوتا ہے اور مشتقات اور حروف میں ہوتا ہے اسم جنس سے مراد اسم جامد جو دال علی المعنی الجنسی ہو اور مصدر جو مشتق منہ ہوتی ہے اور اسی طرح معنی حرفی کے متعلقات جیسے من لابتدا الغایہ اور لام للتعلیل تو یہ ابتدا اور تعلیل جو معانی حرفیہ کے متعلقات ہیں یہ سب اسماء اجناس میں درج ہیں اور یہ تعلیل یا ابتدا یہ معانی حروف نہیں ہیں کیونکہ یہ معانی اسمیہ مستقلہ ہیں البتہ معانی حروف کی تعبیر استلزامی ہے یعنی حروف کے معانی ان کی طرف ایک نوع استلزام کے ساتھ راجع ہیں۔ اور دوسرا قسم استعارہ تبعیہ ہوتا ہے وھی فی المشتقات والحروف اور استعارہ تبعیہ مشتقات اور حروف میں ہوتا ہے۔ انما قالوا التبعیۃ اس کو تبعیہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ لا تقع الا بتبعیہ وقوعها فی المشتق منه یعنی اولاً یہ استعارہ مشتق منہ یعنی مصدر میں واقع ہوگا پھر ثانیا وتبعاً مشتق میں ہوگا۔ مشتق خواہ فعل ہو یا صیغہ صفۃ کا۔ کما تقول الحال ناطقۃ ای دالۃ تو یہاں لفظ ناطقۃ کا استعارہ ہے دالۃ کے لئے یہ استعارہ تبعیہ ہے بتبعیۃ استعارۃ النطق للدلالۃ یعنی اولاً نطق کا استعارہ ہوگا دلالۃ کے لئے پھر اسی نطق سے مشتق ناطقۃ کا استعارہ ہوگا برائے دالۃ تو ناطقۃ کا استعارہ دالۃ کے لئے براہ راست نہیں ہوگا بلکہ بواسطہ استعارۃ المصدر ہوگا وکذا الاستعارۃ فی الحروف فان الاستعارۃ فی الحروف تقع اولاً اولا معنی حروف کے متعلق میں استعارہ ہوتا ہے۔ ثم فیہ پھر حرف میں کاللام لام جو برائے تعلیل ہوتا ہے اس کے استعارہ میں اولا تعلیل کا استعارہ برائے تعقیب کیا جائے گا تعقیب کا معنی ہے عقب میں آنا ہے نیراد بالتعلیل التعقیب یعنی اولا تعلیل سے تعقیب کا ارادہ کیا جائے اور یہ تعقیب عام ہے خواہ تعقیب العلۃ المعلول لفظ معلول مرفوع ہو کر فاعل تعقیب ہے اور العلۃ مفعول مضاف الیہ ہے یعنی معلول کا علۃ کے پیچھے آنا وغیرہ یا اس کے علاوہ کوئی اور تعقیب ہو جیسے تعقیب الموت للولادۃ ثم بواسطتها پھر بواسطہ استعارۃ التعلیل للتعقیب یستعار اللام لام کا استعارہ برائے تعقیب ہوگا نحو لدوا للموت وابنوا للخراب چونکہ موت ولادۃ کے بعد اور عقب میں ہوتی ہے تو جعل کان الولادۃ تو گویا کہ ولادۃ کو موت کے لئے علۃ قرار دیا گیا فاستعمل لام التعلیل لام تعلیل استعمال کر کے ارادہ کیا گیا کہ موت ولادۃ کے بعد یقیناً واقع ہوگی بلا تخلف وقوع المعلول جیسے معلول کا وقوع بعد از علۃ قطعی ہوتا ہے ایسے وابنوا للخراب میں کیونکہ کسی دار کا ویران اور خراب ہونا بعد از بنا ہوتا ہے جیسے موت بعد از ولادۃ تھی وھذا بناء علی ان اللام اور یہ اس پر مبنی ہے کہ لام علۃ غائیہ پر داخل ہوتا اور یہی غایۃ غرض من الفعل ہوتی ہے۔ ولا شك اور اس میں شک نہیں ہے کہ علۃ غائیہ وجود خارجی کے لحاظ سے علۃ فاعلیہ کی معلول ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ لام جو داخل فی الغرض والغایۃ ہوتا حقیقتاً داخل علی المعلول ہوتا ہے۔ وههنا نذکر حروفا اس مقام پر چند حروف

ذکر کرتے ہیں جن کی طرف حاجۃ شدیدہ ہوتی ہے اوران کا نام حروف معانی ہے ان میں سے حروف عطف ہیں الواو یہ مطلق عطف کے لئے ہے یعنی ترتیب پر دال نہیں ہے بلکہ مطلق جمع کے لئے ہے۔ بالنقل عن ائمۃ اللغۃ ایک تو ائمہ لغت سے ایسے منقول ہے واستقراء مواضع استعمالھا اوراس کے مقام استعمال کا استقراء بھی اسی پر دال ہے کہ یہ مطلق عطف کے لئے ہے وھی بین الاسمین المختلفین یعنی یہ واو اسمین مختلفین کے اندر وہی فائدہ دیتی ہے جو الف تثنیہ بین الاسمین المتحدین فائدہ دیتا مثلاً جیسے آپ کہیں رجلان تو اس جیسا فائدہ ہوگا رجل وامرأۃ میں ان مختلفین میں الف تثنیہ کالانا ممکن نہیں ہے اس لئے واو عطف استعمال کی گئی ہے۔ وقولھم لاتأکل السمک وتشرب اللبن یہاں بھی مقصد یہی ہے کہ لاتجمع بینھما خواہ مچھلی پہلے اور دودھ بعد میں یا اس کا برعکس ہو دونوں ممنوع ہیں ترتیب نہیں ہے فلھذا لایجب الترتیب چونکہ آیۃ وضوء میں اعضاء اربع کے ادا کرنے کے حکم میں واو عطف استعمال ہوتی ہے جو مطلق اجتماع کو چاہتی ہے اس لئے ترتیب واجب نہیں ہے۔

واما فی السعی یہ جواب ہے ان حضرات کے استدلال کا جو واو کے برائے ترتیب ہونے کے لئے پیش کرتے تھے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کہا بایھما نبدء کس کے ساتھ ابتدا کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ابدؤا بما بدأ اللہ اسی کے ساتھ ابتدا کرو جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی آیت سے ترتیب سمجھی اور اسی کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ واو برائے ترتیب ہے خلاصہ جواب یہ کہ سعی بین الصفا و المروۃ کے اندر جو ترتیب ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ نہ کہ قرآن مجید کے ساتھ کیونکہ ان کا شعائر اللہ سے ہونا اس ترتیب کا متقاضی نہیں ہے۔ وقولہ علیہ السلام ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ بھی اس پر دال نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ابتدا بالصفا فرمائی ہے۔ یہی تمہاری بدایۃ کا موجب ہے لکن تقدیمہ لیکن جو صفا کو قرآن مجید میں مقدماً ذکر کیا گیا یہ کسی مصلحت سے خالی نہیں ہے مثلاً تعظیم یا اس کی اہمیۃ وغیرہ ہو سکتی ہے اور یہ اہمیت اس کی اولویۃ کو تقاضا کرتی ہے نہ کہ وجوب کو البتہ وجوب ترتیب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وحی غیر متلو سے ظاہر ہوئی اور ہمارے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ سے بہر حال آیۃ جو مشتمل علی الواو العاطفہ ہے یہ موجب ترتیب نہیں ہے۔ وزعم البعض انھا للترتیب عند ابی حنیفۃ الخ بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک واو برائے ترتیب ہے اور صاحبین کے نزدیک برائے مقارنت استدلالاً اپنے اس خیال پر بطور استدلال کے یہ مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ جب ایک شخص اپنی بیوی غیر مدخولہ کو کہتا ہے

"ان دخلت الدار فانتِ طالق وطالق وطالق توامامؒ کے نزدیک ایک طلاق اولی واقع ہوگی ثانیہ وثالثہ واقع نہیں ہوگی تو معلوم ہوا کہ یہ معطوفات بالترتیب واقع ہو رہے ہیں پہلی کے ساتھ عورت بائنہ ہوچکی ہے اس کے بعد ثانیہ اور ثالثہ کے لئے وہ عورت محل طلاق نہیں رہی اگر ترتیب کے لئے نہ ہوتی تو پھر یہ تینوں طلاق مجتمعا دفعۃ واحدۃ واقع ہوتیں تو وہ مطلقہ بالثلث ہوجاتی جیسے ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا میں تین واقع ہوجاتی ہے اور یہاں صورۃ مسطورہ میں ایسے نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ واو صرف جمعیۃ اور اجتماع کے لئے نہیں ہے بلکہ ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہوجاتی ہیں تو ان کے نزدیک واو برائے مقارنۃ واجتماع ہوئی۔ وھذا ای زعم ذلک باطل یہ خیال اس بعض کا باطل ہے کہ واو ترتیب کے لئے ہے بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ امام اور صاحبین کے نزدیک اختلاف کی وجہ یہ ہے ان عندہ امامؒ کے نزدیک کما یتعلق الثانی والثالث یعنی جیسے طلاق ثانی اور ثالث شرط کے ساتھ متعلق بواسطۃ الاول ہو رہا ہے دقوع بھی ایسے ہی ہوگا یعنی اولیٰ پہلے اور ثانی وثالث جو اس کے واسطہ سے معلق تھیں وہ بعد میں کیونکہ امامؒ کے نزدیک جب ایک شرط کے ساتھ متعدد اجزیہ کو معلق کیا جائے تو ان کی تعلیق علی سبیل التعاقب ہوتی ہے۔ صورۃ مذکورہ میں جب کہا ان دخلت الدار فانت طالق یہ شرط وجزا مل کر جملہ کاملہ مستقلہ ہوچکا ہے جو اپنے مابعد کی طرف محتاج نہیں ہے اور تعلیق طلاق بالدخول حاصل ہوچکی ہے اور اس کے بعد جب کہا وطالق یہ تو جملہ ناقصہ ہے افادۂ معنی میں یہ محتاج الی الجملۃ الاولیٰ ہے تو اس کی تعلیق بعد تعلیق الاولیٰ حاصل ہوگی اور اسی طرح ثالثہ وانت طالق اس کی تعلیق بالشرط بعد تعلیق الثانیہ حاصل ہوگی تو جیسے تعلیق ہے دقوع بھی ایسے ہوگا فان المعلق بالشرط کالمنجز عند الشرط یعنی جو طلاق معلق بالشرط ہوتی ہے تو عند الشرط یعنی بوقت تحقق شرط کے اس کا حکم منجز کا ہوجاتا ہے مثلاً تنجیزاً غیر مدخولہ کو کہتا انت طالق وطالق وطالق تو اس صورت میں غیر مدخولہ پہلے لفظ طالق کے ساتھ بائنہ ہوجاتی اور ثانی وثالث لغو ہوجاتی کیونکہ عورت جب پہلی کے ساتھ بائنہ ہوچکی ہے تو ثانی وثالث کے لئے وہ محل نہیں رہی اس لئے لغو ہوجائیں گی اور تعلیق بالشرط میں جب شرط متحقق ہو تو گویا کہ اس وقت اس نے کہا ہے انت طالق وطالق وطالق کیونکہ معلق بالشرط بوقت تحقق شرط تنجیز کی مانند ہوجاتی ہے نہ یہ کہ یہاں ترتیب واو کو دخل ہے اس کو کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا استدلال صحیح نہیں ہے۔ وعندھما یقع جملۃ اور صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طالق وطالق وطالق جملۃً واقع ہوجائیں گی اور عورت مطلقہ بالثلاث ہوجائے گی لان الترتیب فی التکلم کیونکہ یہ ترتیب طالق وطالق وطالق میں صرف تکلم اور بولنے میں ہے۔ لا فی صیرورتہ تطلیقا اس کے طلاق بننے میں تو ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق بننا تو ہوگا اس وقت جب شرط متحقق ہوگی اس وقت تو کوئی

ترتیب نہیں ہے۔ لہٰذا جو بوقت تکلم مرتب تھیں بوقت تحقق شرط تمام مجتمع ہوکر واقع ہوں گی یہ ایسے ہے
کما اذا کرر ثلث مرات الخ یہ ایسے ہے جیسے غیر مدخولہ کے لئے اپنے قول ان دخلت الدار فانت طالق کو
ثلث مرات متکرر کرتا مثلاً یوں کہتا ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار
فانت طالق تو بوقت تحقق شرط یعنی دخول دار تینوں طلاق واقع ہوجائیں۔ کیونکہ یہ تکرار و ترتیب بوقت تکلم تھی
نہ بوقت تحقق شرط۔ کذا ھھنا تو اسی طرح تین طلاق واقع ہوں گی اس قول مذکور میں جہاں بلاتکرار شرط مع
الاجزیۃ المتعددہ کہا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان قدم الاجزیۃ اگر جزائیں بصورت
تعدد مقدم کردے اور شرط مؤخر مثلاً یوں کہے غیر مدخولہ کو انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار
یقع الثلث اتفاقا کیونکہ اجزیہ جو ابتداءً متوقف تھیں وہ تمام کی تمام دفعۃً اس شرط مؤخر کے ساتھ معلق ہو
جائینگی اور بوقت تحقق شرط تمام واقع ہوجائینگی فان قیل اذا تزوج امتین الخ خلاصہ سوال یہ کہ جب
ایک شخص دو لونڈیوں کے ساتھ تزوج کرتا ہے بغیر اذن مولاھما ان لونڈیوں کے مولی کی رضامندی
کے بغیر ثم اعتقھما المولی معاً پھر ان دونوں لونڈیوں کو مولی معاً بیک وقت آزاد کرتا ہے مثلا کہتا ہے
اعتقتکما تو صح نکاحھما دونوں کا نکاح صحیح ہوجائے گا۔ وبکلامین منفصلین الگ کلاموں کے ساتھ ازاد کرتا
ہے مثلا کہتا ہے اعتقت ہذہ ثم قال پھر دوسری کے متعلق بعد زمان کہتا ہے اعتقت ہذہ تو اس صورت
میں نکاح اولی صحیح ہوگا اور نکاح ثانیہ باطل کیونکہ ثانیہ کے اندر تزوج امۃ علی الحرۃ ہو رہا ہے جو صحیح نہیں
کیونکہ پہلی کا نکاح تو ازاد ہوتے ہی منعقد ہوگیا اور ثانیہ اس وقت لونڈی ہے لہٰذا یہ باطل ہوجائے گا۔
او بحرف العطف اگر کلامین منفصلین کے ساتھ نہیں ازاد کرتا بلکہ حرف عطف فی کلام واحد استعمال کرتا ہے
کہتا اعتقت ہذہ وہذہ بطل نکاح الثانیہ تو اس صورت عطف میں بھی پہلی معتقہ کا نکاح صحیح ہے اور ثانیہ
کا باطل تو مقصود بالسوال یہی صورت عطف ہے کیونکہ یہاں عطف بالواو ہے فجعلتموہ للترتیب کیونکہ
پہلے ہذہ کے ساتھ مشار الیہ اولاً ازاد ہوئی اس کا نکاح صحیح ہوگیا اس وقت دوسری غیر معتقہ ہے۔ تو
لونڈی کا نکاح علی الحرہ صحیح نہیں ہے۔ ھکذا وضع المسألۃ الخ اصول شمس الائمہ میں مسئلہ مذکورہ کی
وضع اسی طرح ہے جیسے ہم نے ذکر کی ہے واما فخر الاسلام البتہ فخر الاسلامؒ کی وضع اس سے مختلف
ہے وہ ھکذا کہ ایک شخص دو لونڈیوں کی تزویج بطور فضولی کے دوسرے شخص سے کر دیتا ہے بغیر
اذن مولاھما وبغیر اذن الزوج فقولہ بغیر اذن الزوج لاحاجۃ الی التقید اس تقیید کی ضرورت
نہیں ہے وعلی تقدیر اگر یہ تقیید لگائی جائے تو پھر ضروری ہے کہ زوج کی جانب سے کوئی فضولی آخر
اس عقد نکاح کو قبول کرے کیونکہ ایک فضولی طرفین نکاح یعنی از طرف منکوحہ و ناکح متولی نہیں ہو

سکتا۔ وقد قید فی الحواشی یعنی حواشی فخرالاسلامؒ میں یہ قید کی ہے کہ نکاح امتین بعقدٍ واحدٍ ہو اتباعا جو جامع کبیر میں وضع مسئلہ تھی اس کی اتباع میں عقد واحد کی قید کا اضافہ کیا ہے حالانکہ اس کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہماری بحث عقد واحد یا عقدین متعددین کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتی وفی الجامع الکبیر جامع کبیر میں اس مسئلہ کو عقد واحد کے ساتھ مقید کیا ہے کیونکہ انھوں نے بہت سے مسائل ایک ہی سلک میں منظم کئے ہیں جن میں سے بعض مسائل ایسے ہیں ان کا عقد واحد و عقدین کے لحاظ سے حکم مختلف ہے کما اذا کان جیسے نکاح امتین ان کی رضا اور ان کے مولیٰ کی رضا کے ساتھ کیا جائے۔ لیکن رضائے زوج نہیں ہے تو یہ مسئلہ عقد واحد اور عقدین کے لحاظ سے مختلف حکم رکھتا ہے اس غرض کی خاطر عقد واحد کی قید کردی ہے۔ ان کی تفاصیل جامع کبیر میں دیکھی جائے۔ اور کچھ تفصیل تلویح میں بھی ہے دیکھ لی جائے۔ وان زوجہ الفضولی اختین بعقدین اگر ایک فضولی کسی شخص کے ساتھ ایسی دو عورتوں کا نکاح جو آپس میں بہنیں ہیں دو عقدوں میں کردیتا ہے فاجاز ھما متفرقا اگر خاوند ان دونوں کا نکاح متفرقاً جائز قرار دیتا ہے ایک کا پہلے اور اُخریٰ کا بعد میں تو نکاح ثانیہ باطل ہے اور اولیٰ کا یعنی جس کے عقد کو پہلے جائز قرار دیا ہے وہ صحیح ہے وان اجاز ھما معاً اگر دونوں کو بیک وقت جائز قرار دیتا ہے کہتا ہے اجزتُ نکاحھما تو دونوں باطل ہیں اور اسی طرح اگر حرف عطف کے ساتھ دونوں کے نکاح کو جائز قرار دے کہ کہے اجزت نکاح ھذہ وھذہ تو اس صورت میں بھی ہر ایک کا نکاح باطل ہوجائے گا تو اس مسئلہ عطف میں آپ نے واو کو مطلق جمعیۃ کے لئے قرار نہیں دیا بلکہ قِران ومقارنۃ کیلئے قرار دیا ہے تب تو دونوں کا نکاح باطل ہے اگر صرف جمعیۃ ہوتی اور مقارنۃ ہوتی تو تعاقب کی صورت متصور کرکے ایک کا جائز ہوسکتا تھا وان قال اعتق ابی فی مرض موتہ الخ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میرے باپ نے اپنی مرض الموت میں اعتق ہذا وہذا وہذا یعنی تین غلاموں کے متعلق کہتا ہے کہ اس کو اور اس کو اور اس کو آزاد کیا تھا۔

ولہ وارث ولہ مال لہ سوی ذلک اور اس کا وارث بجز اس ابن مقر کے کوئی نہیں ہے کیونکہ اس کے علاوہ اگر اس میت کا اور ابن بھی ہو تو پھر حکم عتق صرف اس مقر کے حصہ میں نافذ ہوگا اور باقی میں سعایۃ واجب ہوگی اور اس میت کا مال ان تین غلاموں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کیونکہ ان کے علاوہ اور مال بھی ہو اور یہ غلام اس کی ثلث میں آسکتے ہیں تو تمام آزاد ہوجائیں گے اس لئے یہ دونوں قیدیں ضروری ہیں اور یہ قید بھی معتبر ہے کہ قیمت ان کی آپس میں برابر ہے فان اقر متصلا اگر ان تینوں کے متعلق یہ اقرار متصلا کرتا ہے تو ہر غلام کی ثلث آزاد ہوگی وان سکت فیما بین ذلک اگر درمیان میں

سکوت اختیار کرتا ہے یعنی کہتا ہے اعتق ہذا اس کے بعد کچھ دیر خاموش رہتا ہے پھر کہتا ہے وہذا اور اس کے بعد سکوت کرتا ہے پھر کہتا ہے وہذا تو ایسی خاموشی کی صورت میں اول سالم ازاد ہو جائے گا اور ثانی کا نصف اور ثالث کا ثلث آزاد ہوگا لانہ لما قال اعتق ابی ھذا وسکت یعتق کلہ یہ کل آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ ثلث کل مال ہے۔ مفروض یہ ہے کہ ان تمام عبید کی قیمت برابر برابر ہے۔ فاذا قال بعد السکوت پھر جب سکوت کے بعد کہا وہذا وسکت اور اس کے بعد پھر سکوت اختیار کیا فقد عطفہ علی الاول تو اس کا عطف پہلے پر ہو تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ ثانی کی نصف ازاد ہو مع نصف الاول اور اول کی بھی نصف کیونکہ یہ دو نصفیں مل کر مکمل غلام ہو جاتا ہے جو ثلث مال ہے۔ لکن لما اعتق الاول لیکن چونکہ اول تو ازاد ہو چکا ہے لہذا اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ثانی کی نصف ازاد ہو جائے گی۔ ثم لما قال وھذا پھر کچھ دیر کے بعد ثالث کے متعلق کہا وھذا فموجبہ عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث کل من الاولین تو مقتضا اس کا یہ ہے کہ ثالث کی ثلث ازاد ہو اور اولین میں سے بھی ہر ایک کی ثلث و ثلث ازاد ہو کیونکہ اسی طرح یہ کل مال کی ثلث بنتی ہے جس میں وصیت نافذ ہو سکتی ہے لیکن اولین سے جو کچھ ازاد ہو چکا ہے اس سے رجوع ممکن نہیں ہے لہذا ثالث کی ثلث ثانی کا نصف اول کل ازاد ہو جائے گا۔ فجعلتموہ تو تم نے اس صورت میں جہاں بلا سکوت متصلاً اقرار کرتا ہے واو کو قران ومقارنتہ کے لئے قرار دیا یہ ایسے ہوا جیسے وہ کہتا اعتقھم ابی معا لانہ لو لم یکن کیونکہ اگر قران کیلئے نہ ہوتی تو ترتیب ثابت ہوتی جیسے مسئلہ سکوت میں تھا قلنا اما الاول یہاں سے جوابات شروع ہیں اول صورت میں یعنی اس صورت میں جب دو لونڈیوں کا نکاح ایک شخص کے ساتھ بغیر اذن مولیٰ کے ہوا اور مولیٰ نے حرف عطف کے ساتھ کہا اعتقت ہذہ وہذہ تو اس صورت میں جب پہلی لفظ ہذہ کے ساتھ ازاد ہوئی تو اس کا نکاح منعقد ہو گیا اور اذن مولیٰ کی ضرورت نہ رہی تو ثانیہ لونڈی ہے اس کا نکاح علی الحرۃ ہے لہذا لم تبق الثانیۃ محلا للتوقف تو ثانیہ اس کا محل ہی نہیں ہے کہ اس کا نکاح اس کے عتق پر موقوف رہے فان نکاح الامۃ علی الحرۃ لا تجوز کیونکہ امہ کا نکاح حرہ پر سرے سے جائز ہی نہیں ہے لہذا یہ لونڈی نکاح کے توقف کی محل ہی نہیں رہی تو اس کا نکاح باطل ہو جائیگا اگرچہ حرہ ہو جانے کے بعد دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے لیکن پہلا نکاح جو موقوف تھا وہ باطل ہے۔ واما الثانی والثالث ثانی صورت یعنی تزویج اختین اور ثالث یعنی اعتق ابی ہذا وہذا وہذا فلان الکلام اس لئے کہ یہ ضابطہ ہے کہ کلام اپنے آخر پر موقوف ہو جاتی ہے جب آخر کلام میں کوئی مغیر آجائے جیسے شرط واستثنا وغیرہ وھنا اور ان دو مسائل یعنی ثانی وثالث میں کذلک یعنی آخر کلام اول کے لئے مغیر

ہے اما فی الاختین یعنی اختین والے مسئلہ میں نکاح ثانیہ کی اجازۃ پہلی کے نکاح کو باطل کر دیتی ہے تو آخر نے اول کے حکم کو متغیر کر دیا۔ لہذا عطف کی صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہو جائیگا۔ واما فی الاخبار بالاعتاق اعتاق کے مسئلہ میں جو شخص خبر دے رہا ہے کہ اعتق ابی ہذا تو یہ قول اس غلام کے کل کے عتق کا موجب ہے ثم قولہ وھذا پھر اس کا قول وہذا تو یہ موجب ہے کہ ثلث ان دو غلاموں میں منقسم ہو اور غلام اول کا بعض ازاد ہو فیکون مغیرا لاول الکلام تو یہ اول کلام کیلئے مغیر ہے اور مغیر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب متصلاً واقع ہو بخلاف الامتین بخلاف امتین کے کہ وہاں آخر کلام مغیر الاول نہیں ہے کیونکہ اعتقت ہذہ وہذہ میں اعتاق ثانیہ پہلی کے اعتاق کے لئے مغیر نہیں ہو سکتا لہذا یہاں آخر کلام مغیر للاول نہیں ہے اور مسئلہ اختین میں آخر کلام مغیر للاول ہے لہذا موقوف علی الآخر ہوگا۔

وقد ذکر فی الجامع الحصیری جامع حصیری میں ذکر کیا کہ مسئلہ امتین اور مسئلہ اختین میں کوئی فرق نہیں بل انما جاء الفرق بلکہ فرق صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے وھو ان فی مسئلۃ الامتین اور وہ فرق یہ ہے کہ امتین کے مسئلہ میں مولیٰ کہتا ہے ہذہ حرۃ وہذہ حرۃ عطف جملہ علی الجملہ ہے تو پہلے جملہ کے ساتھ لونڈی ازاد ہوئی اس کا نکاح صحیح ہو گیا اور دوسرے جملہ سے جب تک فارغ نہیں ہوتا تو نکاح الامۃ علی الحرۃ ہے تو یہ باطل ہو جائے گا اور مسئلہ اختین میں کہتا ہے اجزت نکاح ہذہ وہذہ یہ عطف مفرد علی المفرد ہے ایک ہی اجازۃ کے ساتھ دونوں نکاح جائز قرار دے رہا ہے فانہ افراد لکل الخ یعنی مسئلہ امتین میں ہر ایک لونڈی الگ تحریر کی ہے۔ لہذا یہاں صدر کلام آخر پر موقوف نہیں ہے لہذا یہ مغیر نہیں ہوگا اور اختین کے مسئلہ میں ہر ایک کے لئے الگ الگ اجازۃ نہیں بلکہ دونوں کی اجازۃ واحدہ ہے لہذا اول کلام موقوف علی الآخر ہوگا لہذا دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ حتی لو افردھنا اگر مسئلہ اختین میں الگ الگ اجازۃ کرتا مثلاً کہتا اجزت نکاح ہذہ واجزت نکاح ہذہ تو اولیٰ کا نکاح صحیح ہو جاتا ولو لم یفرد فی الامتین اگر امتین میں تحریر الگ الگ نہ ہوتی بلکہ یوں کہتا اعتقت ہذہ ہذہ تو دونوں معاً ازاد ہو جاتیں اور نکاح دونوں کا صحیح ہو جاتا۔ وقد تدخل بین الجملتین اور واو عاطفہ کبھی بین الجملتین داخل ہوتی ہے فلا توجب المشارکۃ اس وقت میں وہ موجب مشارکۃ نہیں ہوگی بلکہ صرف دونوں جملے کے حصول مضمون میں جمع کا فائدہ دے گی۔ ہر ایک جملہ اپنے اپنے مضمون کا الگ طور پر مفید ہوگا۔ ففی قولہ ھذہ طالق ثلثا وھذہ طالق تو اس صورت میں ثانیہ مطلقہ بطلاق واحدہ ہوگی جب کہ اولیٰ مطلقہ بطلاق ثلثہ ہوگی ثانیہ شریک بالاولیٰ فی الطلقات الثلث

نہیں ہو گی ہر ایک جملہ کا حکم الگ الگ حاصل ہو گا۔ وانما تجب ھی یہ مشارکۃ اس وقت واجب ہوتی ہے۔ اذا افتقر الآخر الی الاول جب آخر کلام محتاج الی الاول ہو فیشارک الاول یعنی اس وقت آخر کلام اول کے ساتھ مشارک ہو جائے گا اس حصہ میں جس کے ساتھ اول متمم ہوا ہے اور یہ عموماً وہاں ہوتا ہے جہاں بذریعہ واو خبر مبتدا پر یا اجزاء شرط پر عطف ہو۔ بعینہ اور ثانی کے لئے متمم بعینہ وہی ہو گا جو اول کے لئے متمم ہے لا بتقدیر مثلہ اس متمم کی مثل کی تقدیر نہیں کی جائے گی ان لم یمتنع الاتحاد بشرطیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں متمم کا متحد ہونا ممتنع نہ ہو نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق اور دونوں آخری معطوفین مفتقر الی الاول ہیں اور ان کے لئے متمم بعینہ وہی ان دخلت ہے جو اول میں مذکور ہے۔ ہر ایک طالق کے ساتھ الگ الگ ان دخلت مقدر نہیں کرنا پڑیگا۔ یہی کہا لیس کتکرار قولہ ان دخلت فانت طالق جیسے یہی قول مع شرط کے مکرر کیا جاتا یہ اس جیسا نہیں فلا یقع الثلث تو امامؒ کے نزدیک غیر مدخولہ کو اس صورت میں تین طلاق واقع نہیں ہوں گی بلکہ اول کے ساتھ بائنہ ہو جائیگی ثانی اور ثالث لغو ہو جائنگی فانہ یمکن تو اس صورت میں ممکن ہے کہ یہ اجزیہ کثیر ایک ہی شرط متحد کے ساتھ جو اول مذکور ہے ان دخلت الدار اسی کے ساتھ متعلق ہو جائینگی یہاں تقدیر مثل نہیں کرنی پڑے گی۔ یعنی ہر ایک کے لئے الگ الگ شرط کی تقدیر نہیں ہو گی۔ حتی کہ اس کو یوں قرار دیا جائے کہ ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق جیسے کہ صاحبین کے نزدیک ہے امامؒ کے نزدیک ایسے نہیں ہو گا۔

او بتقدیرہ یعنی بعینہ متمم واحد کافی نہیں ہو گا بلکہ اس کی مثل مقدر کرنی ہو گی یہ اس وقت ہو گا جب کہ اتحادِ متمم ممتنع ہو۔ یہی کہا ان امتنع ای الاتحاد یعنی اتحاد المتمم نحو جاء نی زید و عمرو کیونکہ مجی زید غیر ہے مجیٔ عمر کا لہذا اس مقام پر وجاء نی عمر کی تقدیر ہو گی۔

وبعضھم اوجبوا الشرکۃ فی عطف الجمل ایضاً اور بعض حضرات عطف جمل میں بھی اشتراک فی الحکم کو واجب قرار دیتے ہیں ۔ حتی قالوا یہاں تک انھوں نے کہہ دیا کہ بذریعہ عطف قِران و مقارنۃ فی النظم موجب ہو گی مقارنۃ فی الحکم کی فقالوا فی اقیموا الصلوٰۃ الخ اس پر بنا رکھ کے انھوں نے کہا کہ اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ یہاں عطف جمل مقارنۃ فی الحکم کا متقاضی ہے چونکہ صبی پر صلوٰۃ واجب نہیں ہے اس لئے زکوٰۃ بھی صبی پر واجب نہیں ہے اس بارہ میں یہ دونوں جملے مشارک فی الحکم ہوں گے یشبہ یہ بھی مشابہ بالصواب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ اس پر مبنی ہو کہ اقیموا الصلوٰۃ کا جو مخاطب ہے وہی بعینہ مخاطب ہے واتوا الزکوٰۃ کا چونکہ صبی اقیموا الصلوٰۃ کا مخاطب

نہیں ہے لہذا آتوا الزکوٰۃ کا مخاطب بھی نہیں ہوگا لکنا نقول یعنی مسئلہ تو ہم احناف کے نزدیک ایسے ہی ہے کہ زکوٰۃ صبی پر واجب نہیں لیکن دلیل ہمارے نزدیک قران فی النظم نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک وجہ یہ ہے کہ انما لا تجب الزکوٰۃ علی الصبی صبی پر زکوٰۃ اس لئے واجب نہیں کہ یہ عبادۃ محضہ ہے یعنی اس کے اندر معنی مؤنتہ ومشقۃ کو دخل نہیں ہے اور صبی عبادۃ محضہ کے وجوب کی اہلیہ نہیں رکھتا اس لئے زکوٰۃ اس پر واجب نہیں ہے لا للقران فی النظم یعنی قران فی النظم یہ دلیل نہیں ہے۔ عشر اور صدقۃ الفطر کے اندر عبادۃ کے علاوہ مؤنتہ کا معنی بھی معتبر ہے لہذا یہ واجب علی الصبی ہوں گے۔

والقائل بوجوب الزکوٰۃ اور وہ حضرات جو صبی پر وجوب زکوٰۃ کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ وزکوٰۃ کا خطاب صبیان کو بھی شامل ہے لیکن عقل وجوب صلوۃ سے صبیان کی تخصیص کرتا ہے کیونکہ یہ عبادۃ بدنیہ ہے اور صبی مشقۃ جسمانیہ برداشت کرنے سے عجز کی وجہ سے مستثنیٰ ہے اور زکوٰۃ عبادۃ مالیہ ہے اور اس کا مال اس کے اداکرنے کی صلاحیت رکھتا ہے تو یمکن اداء الولی عنہ اس کی طرف سے اس کا ولی مال صبی سے ادا کرسکتا ہے۔ وھذا فاسد عندنا یعنی جمل میں ایجاب شرکۃ ہمارے نزدیک فاسد ہے لان الشرکۃ کیونکہ شرکۃ اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ محتاج الی اولی ہو ففی قولہ ان دخلت الدار الخ یعنی جب کہتا ہے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تو عتق غلام بھی دخول دار کی شرط سے معلق ہوجائے گا کیونکہ جملہ ثانیہ بحکم مفرد ہے حکم افتقار میں لان الاصل فی الواو الشرکۃ چونکہ واو کی اصل وضع اشتراک کے لئے ہے اور یہ اس وقت ثابت ہوسکتی ہے جب عبدی حر کا عطف جزا پر ڈالا جائے اگرچہ یہ جملہ فی حد ذاتہا تام ہے لیکن حکم افتقار میں بمنزلہ مفرد کے ہے لہذا اس کا عطف جزا پر ہوگا تاکہ واو عاطفہ اپنی اصل وضع پر برقرار رہے تو عطف اسمیہ یعنی عبدی حر کا آپ جیسے اسمیہ انت طالق پر ہوگا اور یہ دونوں ایک ہی شرط دخول دار کے ساتھ معلق ہوجائیں گے بخلاف وضرتک طالق کے کہ یہاں خبر کو ظاہر کردیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف انت طالق پر نہیں ہے ورنہ تو صرف وضرتک کہنا کافی تھا طالق کے اظہار کی ضرورت نہ تھی لہذا یہ جملہ ثانیہ معلق بشرط نہیں ہوگا۔ فان اظہار الخبر ھنا دلیل عدم المشارکۃ فی الجزا۔

لما ذکر ان الشرکۃ الخ جب یہ ذکر کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکۃ اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ مفتقر الی الاولی ہو تو اشکال وارد ہوتا ہے کہ ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر میں عبدی حر جملہ تامہ ہے جو اپنے ماقبل کی طرف محتاج نہیں ہے لہذا مناسب تھا کہ یہ شرط مذکورہ کے ساتھ متعلق نہ ہوتا بلکہ یہ کلام مستقل ہوکر مجموع شرط وجزا پر عطف ہوتا۔ فاجاب

بانها فی قوۃ المفرد تو اس کا جواب دیا کہ باوجود جملہ تامہ ہونے کے یہ بمنزلہ مفرد کے ہے کہ محتاج الی الاولی ہے کیونکہ اس کو جزا کے ساتھ جملہ اسمیہ ہونے میں مناسبت حاصل ہے لہذا یہ امر مرجح ہے کہ اس کا عطف صرف جزا پر ہو تاکہ عطف اسمیہ علی الاسمیہ ہو لا علی مجموع الشرط والجزا کیونکہ اس صورت میں معطوفین کے مابین مناسبت مذکورہ ختم ہوجاتے گی۔ فاذا کانت جب یہ معطوف علی الجزا ہوا تو یہ قوت مفرد میں ہوگا۔ لان جزاء الشرط کیونکہ جزائے شرط جملہ کا بعض حصہ ہوتا ہے جملہ تامہ نہیں ہوتا وایضا الواو للعطف اور یہ دوسری وجہ ہے حاصل یہ کہ واؤ عطف کے لئے ہے اور عطف میں شرکۃ اصل ہے فتحمل علی الشرکۃ لہذا جہاں تک ممکن ہو اس اصل کی رعایت کرتے ہوئے واو کو شرکۃ پر محمول کیا جائے گا۔ وھذا اذا کان المعطوف اور یہ اس وقت ہے جب کہ معطوف اپنے ماقبل کی طرف حقیقتاً محتاج ہو۔ کما فی المفرد جیسے کہ معطوف مفرد ہو۔ اوحکما یا معطوف اپنے ماقبل کی طرف حکما محتاج ہو یہ اس جملہ میں ہوتا ہے جس کو قوۃ مفرد میں اعتبار کرنا ممکن ہو اس وقت محمول علی الشرکۃ ہوگا تاکہ واو عطف اپنے اصل پر بقدر امکان جاری رہے اما اذا لم یمکن جب شرکۃ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو فلا تحمل پھر محمول علی الشرکۃ نہیں کیا جائیگا وھذا اذا کان المعطوف جملۃ لاتکون فی قوۃ المفرد یہ اس وقت ہوگا جب معطوف ایسا جملہ ہو جو قوۃ مفرد میں نہیں ہے تو یہ اپنے ماقبل کی طرف اصلاً محتاج نہیں ہوگا کما فی اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ میں تو یہاں واو صرف نسق و ترتیب کے لئے ہوگی شرکۃ نہیں ہوگی ففی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وضرتک طالق میں وضرتک طالق کو دونوں وجہ پر محمول کرنا ممکن تو ہے لکن اظھار الخبر لیکن لفظ وضرتک کے ساتھ لفظ طالق" کو بصورت خبر ظاہر کرنا اس کو ترجیح دیتا ہے کہ اس کا عطف مجموعی شرط و جزا پر ہو نہ صرف جزا پر لانہ لو کان معطوفا کیونکہ اگر یہ صرف جزا پر معطوف ہوتا تو وضرتک کہنا کافی تھا ساتھ لفظ طالق کے کہنے کی ضرورت نہ تھی تو وعبدی حرٌ میں عتق غلام متعلق بالشرط ہوگا بخلاف وضرتک طالق یہ متعلق بالشرط نہیں ہوگا ولھذا جعلنا قولہ تعالیٰ ولاتقبلوا لھم شھادۃ ابدا حاصل یہ کہ لاتقبلوا جملہ انشائیہ ہے۔ اور اس کے ساتھ خطاب ائمہ کو ہے جیسے فاجلدوا انشائیہ ہے اور مخاطب اس کے ساتھ ائمہ ہیں۔ اسی مناسبت کی وجہ سے لاتقبلوا کا عطف جزا یعنی فاجلدوا پر ہوگا اور یہ دونوں امر حد قذف میں درج ہوں گے اور بخلاف اولئک ھم الفاسقون یہ جملہ خبریہ ہے اور اس کے ساتھ ائمہ مخاطب نہیں ہیں لہذا اس کا عطف جزا پر نہیں ہوگا۔ وثمرۃ ہذا ناتی فی آخر فصل الاستثنا انشاء اللہ تعالیٰ۔

الفاء للتعقیب یعنی مدخول فا اپنے ماقبل کے عقب میں بلا تراخی واقع ہوگا۔ فلھذا تدخل فی الجزاء چونکہ وقوع جزاء تحقق شرط کے عقب میں ہوتا ہے اس لئے فا داخل علی الجزا ہوتی ہے۔ فان قال ان دخلت ھذہ الدار فھذہ الدار فانت طالق تو شرط طلاق یہ ہوگی کہ ان دونوں دار کو علی الترتیب داخل ہو اور ثانیہ میں بلا تراخی

داخل ہو تو تب مطلقہ ہوگی قد تدخل علی المعلول چونکہ معلول علۃ کے عقب بلا تراخی واقع ہوتا ہے اس لئے داخل علی المعلول ہوتی ہے جیسے جاء الشتاء فتأھب تو موسم شتاء کا آنا یہ سبب وعلۃ ہے تیار رہنے کا۔ قد یکون المعلول عین العلۃ فی الوجود کبھی علۃ اور معلول باعتبار وجود کے متحد ہوتے ہیں لیکن مفہوماً متغایر ہوتے ہیں جیسے سقاہ فارواہ تو سقی علۃ ارواء ہے مفہوماً متغایر ہیں سقی کے معنی ہے پلانا اور ارواء کے معنی ہے پانی سے سیر کرنا اور وجود میں سقی وارواء متحد ہیں وجوداً ان میں تغایر نہیں ہے ونحو لن یجزی ولد الخ اولاد اپنے والد کا بدل احسان ادا نہیں کرسکتی ہاں اسے مملوک پائے اور خرید کرے پس ازاد کرے تو اس کے ساتھ مکافات ہوسکتی ہے کیونکہ والد بسبب تربیت کے اپنی اولاد کی حیوۃ حقیقیہ کا سبب ہے اور اپنے والد کو ازاد کرنے کے ساتھ اس کی حیوۃ حکمیہ کا سبب ہوجائے گا کیونکہ رق حکمی موت ہے اب یشتریہ علۃ ہے یعتقہ کی۔ دونوں مفہوماً متغایر ہیں لیکن وجوداً یہی شراء عتق ہے فان قال بعت ھذا العبد منک فقال الآخر فھو حر تو یہ قبول بیع ہوگا اور غلام آزاد ہوجائے گا کیونکہ اعتاق فرع ایجاب بیع پر مرتب نہیں ہوتا بلکہ بعد ثبوت القبول ہوتا ہے لہذا اس نے یوں کہا قبلت فھو حر بخلاف ھو حر اگر ھو حر کہتا ہے اور اس پر فا داخل نہیں کرتا تو یہ قبول بیع نہیں ہوگا یہ ویسے خبر ہوگی اس امر کی کہ وہ تو حر ہے لہذا اس کی بیع کیسے ہوسکتی ہے اور فا تعقیبیہ کی وجہ سے فھو حر ما قبل پر متفرع ہو رہا تھا اور اس کی تفریع بغیر قبولیت بیع کے نہیں ہوسکتی ولو قال للخیاط اگر خیاط سے کہتا ہے أیکفینی ھذا الثوب قمیصاً کیا یہ کپڑا میری قمیص کے لئے کافی ہوگا خیاط کہتا ہے نعم تو صاحب الثوب کہتا ہے فاقطعہ فقطعہ فاذا ھو لا یکفی کاٹنے کے بعد وہ کپڑا قمیص کے لئے کافی نہیں ہوتا تو خیاط پر ثوب کی ضمان واجب ہوگی کیونکہ فاقطعہ کی فا جزائیہ ہے جس سے مقصد یہ ہے ان کان کافیا للقمیص فاقطعہ تو قطع کا امر معلق بشرط الکفایۃ تھا تو عدم کفایۃ کی صورت میں شرط قطع محقق نہیں ہے لہذا ضمان واجب ہوگی بخلاف قولہ اقطعہ اگر بغیر فا کے اقطعہ کہتا ہے تو عدم کفایۃ کی صورت میں ضمان نہیں آئے گی کیونکہ یہ امر مطلق ہے اور شرط کفایۃ پر متفرع نہیں ہے۔ وقد تدخل علی العلل کبھی فا علل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے ابشر فقد اتاک الغوث غوث امداد کا پہونچنا یہ علۃ ہے البشر کے لئے۔ یہ فا داخل علی العلۃ ونظیرہ اور اس کی نظیر ہے اد الی الفا فانت حر اس کا معنی ہوگا لانک حر یعتق فی الحال یہ فی الحال آزاد ہوجائے گا اس کا عتق معلق بالاداء نہیں ہوگا اور اسی طرح انزل فانت آمن میں بھی لفظ فا داخل علی العلۃ ہے۔

اعلم ان اصل الفاء فا چونکہ تعقیب کے لئے ہے اس لئے اندر اصل یہ ہے کہ داخل علی المعلول ہو کیونکہ معلول علۃ کے عقب میں آتا ہے۔ وانما تدخل علی العلۃ فا کا علۃ پر داخل ہونا خلاف اصل

تھا اس لئے اس کی توجیہہ کر رہا ہے کہ علۃ پر اس وقت داخل ہوگی جب علۃ سے مقصود اصلی معلول ہو تو علۃ کے لئے یہ معلول علۃ غائیہ ہو جائے گا نیصیر العلۃ معلولا تو اس وقت میں علۃ معلول کے درجہ میں ہو جائے گی اور معلول جو علۃ غائیہ تھا یہ درجہ علۃ میں ہو جائے گا اصل یہ ہے کہ علۃ غائیہ باعتبار وجود ذہنی کے فاعلیۃ فاعل کے لئے علۃ ہوتی ہے لیکن باعتبار وجود خارجی کے معلول ہوتی ہے فقد اتاک الغوث میں فا داخل علی العلۃ ہے لیکن چونکہ اس سے مقصود اصلی اشارہ ہے لہذا وہ علۃ غائیہ کے درجہ میں ہو کر اتاک الغوث کے لئے علت ہوگا اور اتاک الغوث معلول کے درجہ میں ہوگا اس لئے اس پر فا داخل ہوئی ہے۔ فلھذا تدخل علی العلۃ یعنی اس وقت فا کا دخول علی العلۃ باعتبار اس کے نہ ہوا کہ وہ علۃ ہے بلکہ باعتبار اس کے معلول ہونے کے ہوا تو دخول فا تعقیبیہ صحیح ہوگا ومن ذلک قولہ تعالیٰ وتزودوا فان خیر الزاد التقوی یعنی جب سفر حج کرو تو اپنے ساتھ زادراہ لے جایا کرو کیونکہ اس کی بھلائی تقوی ہے یعنی سوال اور گداگری سے بچ جاؤ گے تو خیر الزاد التقوی کہنے سے مقصود بالذات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے ساتھ زادراہ لے جائیں یہ نہ ہو کہ متوکل علی اللہ بن کر نکلیں پھر حرم میں پہونچ کر لوگوں سے سوال کرتے پھریں تو جب تزودوا مقصود بالذات ہوا تو یہ خیر الزاد کی علۃ غائیہ ہو جائے گا اور خیر الزاد بدرجہ معلول اس لئے اس پر فا داخل ہوتی ہے وقول الشاعر اذا ملک لم یکن ذاھبۃ یعنی جب بادشاہ صاحب ھبہ نہ ہو یعنی لوگوں پر ہبہ اور عطیہ نہ کرے تو فدعہ فدولتہ ذاھبۃ پس اسے چھوڑ دے کہ اس کی دولت و سلطنت جانیوالی اور ضائع ہونیوالی ہے یعنی اس شعر سے مقصود بالذات یہی بتلانا ہے کہ جب وہ شخص صاحب ہبہ نہ ہو تو یہ علۃ غائیہ کے درجہ میں ہو جائے گی۔ اور دولتہ ذاھبہ بدرجہ معلول تو فا اس لئے اس پر داخل ہوئی ہے۔ یا اس کی توجیہہ یوں بھی ہو سکتی ہے کہ فا علل پر اس وقت داخل ہوتی جب علل کو دوام حاصل ہو تو اس وقت یہ ابتدائے حکم سے متراخی ہو جاتی ہے۔ اس لئے فاء تعقیبیہ ان پر داخل ہو جاتی ہے وانما قلنا یعتق فی الحال ہم نے جو کہا ہے کہ اذ ای الفا فانت حر میں غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ فانت حر کا معنی ہے لانک حر، تو اس صورت میں فانت حر امر کا یعنی اد کا جواب نہیں بن سکتا۔ لان جواب الامر کیونکہ امر کا جواب صرف فعل مضارع ہوتا ہے وجہ اس کی یہ پیش کی کہ امر مستحق جواب بتقدیر ان شرطیہ ہوتا ہے اور کلمہ ان ماضی کو بمعنی مستقبل کر دیتا ہے والجملۃ الاسمیہ اور جملہ اسمیہ جو دالہ علی الثبوت ہوتا ہے وہ بھی بمعنی مستقبل ہوتا ہے۔ وانما تجعل ذلک اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب لفظ ان ملفوظ ہو۔

اما اذا کانت مقدرۃ اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو پھر ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا۔ کما تقول ان تاتنی اکرمتک تو اس مثال میں لفظ ان ملفوظ ہے تو ماضی جو اس کے جواب ہے

وہ بمعنی المستقبل ہے ۔ ولا تقول ایتنی اکرمتک یہ مثال غلط ہے کیونکہ یہاں امر ہے اور اس کے جواب میں کلمہ ان مقدر ہوگا ۔ اصل یوں ہے ایتنی ان ایتتنی اکرمتک تو یہاں ان مقدر ہے لہذا یہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرسکتا بل یجب بلکہ واجب ہے کہ جواب امر میں مضارع استعمال کریں اور کہیں ایتنی اکرمک ۔ وکذا فی الجملۃ الاسمیہ اور یہی حال جملہ اسمیہ میں رہے گا کہ ان ملفوظ کی صورت میں بمعنی مستقبل ہوگا جواب درست ہوگا اور یوں کہہ سکتے ہیں ان تأتنی فانت مکرم ولا تقول ایتنی فانت مکرم کیونکہ جواب امر میں ان مقدر ہے جو بمعنی مستقبل نہیں کریگا لہذا جواب صحیح نہیں ہوگا فکما لا تجعل ان المقدرۃ جیسے اِن مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرسکتا اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی بمعنی مستقبل نہیں کرسکتا بل اولی بلکہ بطریق اولی جملہ اسمیہ کو بمعنی مستقبل نہیں کرے گا ۔ لان مدلول الجملۃ الاسمیۃ کیونکہ جملہ اسمیہ کا مدلول بعید از مستقبل ہے اور ماضی کا مدلول قریب الی المستقبل ہے لاشتراکھما یعنی ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں اور دلالت علی الزمان میں مشترک ہیں فلما لم تجعل تو جب ان مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرسکتا تو جملہ اسمیہ کو بمعنی مستقبل بطریق اولی نہیں کرسکے گا لہذا جملہ اسمیہ جواب امر نہیں ہوسکتا توفانت حرٌّ کا جواب نہیں ہے اور نہ اذٍ پر مرتب ہے لہذا غلام آزاد ہوجائے گا خواہ الف ادا کرے یا نہ کرے ۔

ثم للترتیب مع التراخی یعنی لفظ ثم ترتیب کے لئے ہے اور اس ترتیب میں تراخی بحسب الزمان بھی معتبر ہے ۔ راجع الی التکلم عندہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ترتیب مع التراخی راجع الی التکلم ہے یعنی ایک کلمہ بولا گویا کہ پھر ساکت ہوگیا پھر دوسرا کلمہ بولا والی الحکم عندھما صاحبین کے نزدیک یہ تراخی حکم میں ہے تکلم میں نہیں ہے بلکہ بلحاظ تکلم کے یہ کلام متصل ہے بدون اعتبار السکوت فی الثانیہ فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندھما یتعلقن جمیعا تو صاحبین کے نزدیک یہ تینوں طلاق دخول دار کی شرط کے ساتھ معلق ہوجائیں گی کیونکہ یہ ایک ہی کلام متصل ہے اور نہ کوئی فصل ہے اور نہ اعتبار سکوت اس لیے یہ تمام ایک ہی شرط جو کہ مؤخر ہے کے ساتھ معلق ہوجائے گی البتہ بوقت دخول دار کے ینزلن مرتبا یعنی ان طلاقوں کا نزول اور وقوع بالترتیب ہوگا اگر عورت مدخولہ ہوئی تو یکے بعد دیگرے تینوں واقع ہوجائیں گی کیونکہ مدخولہ علی الترتیب محل ثلاث ہوسکتی ہے ۔

وان لم تکن مدخولا بھا اگر عورت غیر مدخولہ ہوئی تو طلاق اول کے ساتھ بائنہ ہوجا گی ۔ ثانی اور ثالث کا وہ محل نہیں رہی ہے لہذا یہ لغو ہوجائیں گی تو یقع واحدۃ تو یہ اس صورت میں تھا جب شرط مؤخر اور جزا مقدم تھی وکذا ان قدم الشرط اور اگر شرط مقدم اور جزا مؤخر ہو یعنی یوں

کہہ ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو یہی حکم رہے گا اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں وعندہ فی غیر المدخول بھا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر مدخولہ میں جب کہ جزا مقدم ہو تو صرف اول واقع ہوگی انما لم یذکر تقدیم الجزاء یعنی مصنفؒ تقدیم جزا کی شرط متن میں ذکر نہیں کی حالانکہ اس کا ذکر ضروری تھا تو اس کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا لانہ یاتی الخ یعنی چونکہ اس مقام میں متن کے اندر الشرط کا لفظ آرہا تھا تو یہ اس پر دال ہوگا کہ سابقہ بحث اس صورت میں ہے جب کہ جزا مقدم ہو اس لئے متن میں اس کی تصریح نہیں کی یقع الاول تو امامؒ کے نزدیک بصورت تقدیم جزا غیر مدخولہ پر طلاق اول فی الحال واقع ہوجائے گی کیونکہ اس کا تعلق شرط مؤخر کے ساتھ نہیں ہے کانہ قال انت طالق وسکت گویا کہ اس نے کہا انت طالق پھر اس کے بعد خاموش ہوگیا کیونکہ ثم تراخی فی التکلم کے لئے ہے تو یہ انت طالق تنجیزاً واقع ہوجائے گا اور غیر مدخولہ بائنہ ہوجائے گی ویلغو الباقی اور باقی دو لغو ہوجائیگی۔ لعدم المحل چونکہ غیر مدخولہ ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہوجاتی ہے اور عدۃ بھی اس پر نہیں ہے لہذا وہ محل طلاق نہیں رہی باقی لغو ہوں گی۔

وان قدم الشرط اسی لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ سابقہ بحث تقدیم جزا کی صورت میں ہے۔ اگر شرط کو مقدم کرتا ہے اور جزا یعنی انت طالق ثم طالق ثم طالق کو مؤخر کرتا ہے تعلق الاول تو پہلی طلاق معلق بالشرط ہوجائے گی ونزل الثانی یعنی ثم طالق جو کہا یہ فی الحال واقع ہوجائیں گی کیونکہ اس کا تعلق بالشرط نہیں ہے کانہ قال تو گویا اس کا کہنا یوں ہوجائے گا ان دخلت الدار فانت طالق کہا اور اس کے بعد وہ ساکت و خاموش رہا پھر بعد از سکوت کہا وانت طالق تو یہ فی الحال واقع ہوجائے گی اور متعلق بالشرط نہیں ہوگی۔ ولغا الثالث اور ثالث لغو ہوجائے گی کیونکہ غیر مدخولہ بائنہ ہوچکی ہے ثالث کا محل نہیں رہی۔ فائدۃ تعلق الاول پہلی طلاق کے معلق بالشرط ہونے کا فائدہ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ ان ملکھا ثانیا کہ وہ عورت اگر ثانیا اس کے ملک نکاح میں آئی اور وہ شرط دخول دار والی موجود ہوئی تو طلاق واقع ہوجائیگی۔

وفی المدخول بھا یہ تمام بحث غیر مدخولہ کے متعلق تھی اگر عورت مدخولہ ہو اور جزا مقدم علی الشرط ہو یعنی یوں ہو انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار تقدیم جزا کی قید یہاں بھی متن میں ذکر نہیں کی۔ وجہ عدم الذکر مرّ سابقاً نزل الاول والثانی پہلا اور دوسرا طلاق فی الحال واقع ہوجائے گا لعدم تعلقھا بالشرط کیونکہ ان کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہے گویا دو مرتبہ طلاق بول کر ساکت ہوگیا ہے پھر اس کے بعد کہا ہے انت طالق ان دخلت الدار ولما کانت المرأۃ مدخولا بھا الخ چونکہ عورت مدخولہ ہے اس لئے طلاق اول کے ساتھ بائنہ نہیں ہوگی محل طلاق باقی ہے اس کے بعد ثانیا جو ثم طالق کہا ہے واقع ہوجائے گی فیقع تطلیقتان۔

والثالث اور تیسری معلق بالشرط ہو جائے گی کیونکہ یہی قریب الی الشرط ہے۔ وان قدم یعنی اگر شرط کو مقدم کرتا ہے تو پہلی طلاق معلق بالشرط ہوگی۔ ونزل الباقی یعنی ثانی اور ثالث واقع ہو جائے گی اور یہ ظاہر ہے۔ انما جعل ابو حنیفۃ رح یعنی امام ابو حنیفہ رح نے ثم کو تراخی فی التکلم کے لئے اس لئے قرار دیا ہے کہ تراخی فی الحکم جس کے صاحبین قائل ہیں کیونکہ انشائات میں تراخی فی التکلم کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ ان میں احکام متراخی عن الکلام نہیں ہوتے بلکہ کلام کے ساتھ متصلاً انشاء حکم ہو جاتا ہے تو جب آپ حکم کو متراخی قرار دیتے ہیں تو لامحالہ تراخی فی التکلم ضرور تسلیم کرنی پڑے گی خواہ تقدیراً ہی سہی کما فی التعلیقات یعنی جیسے تعلیقات میں تراخی فی التکلم تقدیراً قرار دینی پڑتی ہے۔ ان دخلت الدار فانت طالق میں یہی فرض کیا جاتا ہے کہ بوقت دخولِ دار کے اس نے انت طالق کہا ہے۔ ولیس ھذا القول ای قولہ ان دخلت الدار فانت طالق فی الحال تعلیقا یعنی فی الحال یہ تکلم بالطلاق نہیں ہے بلکہ بوقت تحقق شرط کے اسے تطلیق یعنی تکلم بالطلاق اور طلاق دینا قرار دیا جاتا ہے۔

بل للاعراض کلمہ بل کی وضع اس کے لئے ہے کہ ماقبل سے اعراض اور مابعد کے اثبات کو تقاضا کرتا ہے۔ علی سبیل التدارک اور تدارک سے مراد تدارک کذب ہے یعنی وہ یوں کہنا چاہتا ہے کہ اولاً جو کہا ہے وہ کذب تھا اور بل کا مابعد صدق ہے۔ نحو جاءنی زید بل عمرو گویا مجیٔ زید کذب ہے اور مجیٔ عمرو صدق ہے تو ماقبل سے اعراض کرکے مابعد کو ثابت کیا فلھذا قال زفر چونکہ بل اعراض از ماقبل اور اثبات مابعد کے لئے ہے اس لئے اگر کوئی شخص کہتا ہے لہ علی الف بل الفان تو اس کے ذمہ تین ہزار واجب ہو جائیں گے کیونکہ اولاً جو اپنے ذمہ الف کو واجب کیا ہے تو کلمہ بل بول کر اس سے اعراض کر رہا ہے اور اس کا ابطال اور اس سے رجوع کر رہا ہے اور اس کا ابطال اس کے ملک واختیار میں نہیں۔ لہٰذا یہ بھی اس کے ذمہ واجب رہے گا اور مابعد بل یعنی الفان بھی ثابت ہو جائے گا۔ تو اس کے ذمہ ثلثۃ الاف واجب ہو جائیں گے زفر رح نے اس کی نظیر پیش کی کقولہ انت طالق واحدۃ بل ثنتین تطلق ثلثا کیونکہ یہاں بھی ابطال اول اس کے اختیار میں نہیں ہے اس کے ساتھ دو اور بھی ثابت ہو جائیں گی تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ قلنا الاخبار ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ لہ علی الف بل الفان یہ اخبار ہے اور خبر احتمال تدارک رکھتی ہے۔ وذا فی العرف نفی انفرادہ یعنی یہ تدارک فی الاعداد بکلمۂ بل عرفاً نفی الانفراد کو کہتے ہیں یعنی بل کے ساتھ ما اقربہ کے انفراد کی نفی کی جاتی ہے نفی اصل کی نہیں کی جاتی مقصد یہ ہوتا ہے کہ ما اقربہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اور بھی ہے لہ علی الف میں اولاً اس امر کا اقرار کیا کہ میرے ذمہ الف ہے اس کے ساتھ اور کچھ نہیں پھر اس کا تدارک کیا کہ یہ منفرداً نہیں ہے بلکہ اس الف کے ساتھ اور الف بھی ہے تو الفان واجب ہوں گے۔

نحو سنی ستون بل سبعون جیسے کوئی شخص کہتا ہے کہ میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر تو یہاں بھی ستون کے انفراد کی نفی ہوگی۔ مراد یہ ہوگی کہ ساٹھ کے ساتھ زیادتی دس کی بھی شامل ہے یہی مراد ہوتی ہے عند اہل العرف تو لہ علی الف بل الفان میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ بخلاف الانشاء یہ امام زفر کی نظیر پیش کردہ کا جواب ہے کہ یہ از قبیل انشاء ہے۔ فانہ لا یحتمل الکذب انشا کے اندر احتمال کذب تو ہوتا نہیں لہذا اس کے اندر تدارک نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ تدارک سے مراد تدارک کذب تھا۔ والانشاء لا یحتمل الکذب فلا یحتمل التدارک فقلنا یہ بخلاف الانشاء پر تفریع اور تعقیب ہے۔ یعنی چونکہ انشاء محتمل کذب نہیں ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ جب غیر مدخولہ کو کہہ انت طالق واحدۃ بل ثنتین تو ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب غیر مدخولہ کو کہا انت طالق واحدۃ تو اس کا تدارک اور ابطال ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ انشاء ہے اور انشاء میں نہ احتمال کذب ہے نہ احتمال تدارک تو غیر مدخولہ اس ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو جائے گی تو محل طلاق باقی نہ رہا تو بل ثنتین واقع نہیں ہو گا بلکہ لغو ہو جائے گا۔ بخلاف التعلیق یعنی بخلاف اس کے کہ جب تعلیق کرتا ہے کہ غیر مدخولہ کو کہتا ہے ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ بل ثنتین تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ عند الشرط یعنی بوقت تحقق شرط کے لانہ قصد ابطال الاول یعنی کلمہ بل کے ساتھ اس کی قصد ابطال اول ہے یعنی انت طالق واحدۃ کو جو شرط دخول کے ساتھ اولاً معلق کیا ہے کلمۂ بل کے ساتھ اس کو باطل کرنا چاہتا ہے وافراد الثانی ثانی یعنی جو بل ثنتین کہا تو اسی کو معلق بالشرط کرنا چاہتا ہے ایسی حالت میں کہ اول کے ساتھ منضم نہ ہو کیونکہ کلمہ بل کا مقتضا یہی ہے کہ اعراض عن الاول اور اثبات ثانی کرے ولا یملک الاول یعنی ابطال کا تو وہ مالک نہیں ہے ویملک الثانی دوسری کا مالک ہے یعنی جس کا افراد اور اثبات بکلمۂ بل کیا یہ اس کے ملک و اختیار میں ہے فتعلق بشرط آخر تو یہ ثانی یعنی ثنتین یہ شرط آخر کے ساتھ متعلق ہوگا گویا دو تعلیقین جمع ہو گئی ہیں ایک ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ اور دوسری ان دخلت الدار فانت طالق ثنتین فاذا وجد الشرط جب شرط موجود ہوگی تو تینوں طلاق واقع ہو جائیں گی فصار کما لو قال الخ یہ ایسے ہوا جیسے وہ کہتا لا بل انت طالق ثنتین تو لا کے ساتھ اول کی نفی اور بل کے ساتھ ثانی کا اثبات کرتا ہے نفی الاول کا مالک نہیں ہے ثانی کا اثبات اس کے اختیار میں ہے تین طلاق واقع ہونگی۔ بخلاف الواو یعنی بخلاف اس صورت کے کہ جب خبر پہ عطف بحرف الواو ہو تو یہ ابطال اول نہیں کرتی بل تقریر اور تثبیت اول کرتی ہے اور ثانی کا تعلق بالشرط المذکور بواسطۃ الاول ہوگا جب اس شخص نے غیر مدخولہ عورت کو کہا ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تو اس کے اندر ثانی طالق بواسطہ اول طالق کے متعلق بالشرط ہو رہا ہے تو اولاً وہی پہلا ثابت ہوگا تو بوقت وقوع شرط کے وہ اولاً واقع ہوگا۔ عورت غیر مدخولہ تھی اسی کے ساتھ بائنہ ہو جائیگی

اس کے بعد وہ محل طلاق نہیں رہی لہٰذا ثانی اور ثالث لغو ہو جائے گی۔
لکن للاستدراک بعد النفی یعنی لفظ لکن اگر مفرد پر داخل ہو تو اس وقت ضروری ہے کہ بعد از نفی ہو گا اور ہوگا برائے استدراک۔ نحو ما رأیت زیدا لکن عمرواً تو اس نے زید کی عدم رؤیۃ کا تدارک برؤیۃ عمرو کیا ہے یعنی جب اس نے کہا ما رأیت زیداً تو اس سے وہم ہوتا تھا کہ جب اس نے زید کو نہیں دیکھا تو عمرو کو بھی نہیں دیکھا ہوگا لربط بینہما من الاخوۃ والصداقۃ تو لکن عمرواً کہہ کر اس وہم کو دفع کیا کہ زید کو تو نہیں دیکھا لیکن عمرو کو دیکھا ہے۔ وان دخل فی الجملۃ اگر حرف لکن کا دخول جملہ پر ہو تو پھر ضروری ہے کہ جو جملہ لکن کے ماقبل میں ہے وہ اس جملہ کے ساتھ جو بعد از لکن ہے مختلف فی النفی والاثبات ہوگا۔ اگر ماقبل میں مثبت ہے تو مابعد منفی ہوگا وعلی العکس بخلاف بل کے کہ وہ اعراض عن الاول کے لئے تھا اور لکن کے اندر اعراض عن الاول نہیں ہے صرف استدراک کے لئے یعنی دفع وہم ناشی مماقبل کے لئے
فان اقر لزید الخ اگر ایک شخص ایک غلام کے متعلق اقرار برائے زید کرتا ہے کہتا ہے ان ھذا العبد لزید فقال زید زید جواباً کہتا ہے ماکان لی قط لکن لعمرو اگر لفظ لکن لعمرو متصل کہتا ہے تو فلعمرو وہ غلام عمرو کا ہوگا وان فصل یعنی لفظ لکن لعمرو بعد الفصل یعنی کچھ دیر کے بعد کہتا ہے فللمقر تو وہ غلام مقر کا ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں مقر لہ یعنی زید نے مقر کا اقرار رد کر دیا ہے اور بعد از رد یہ غلام مقر کا رہیگا۔ لان النفی کیونکہ ماکان لی کے اندر جو نفی ہے اس کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ان یکون تکذیباً لاقرارہ کہ مقر کے اقرار کی تکذیب ہو یعنی تو نے جو میرے لئے اقرار کیا ہے اس میں تو کاذب ہے۔ یہ غلام میرا نہیں ہے فیکون ای النفی رداً الی المقر تو اس صورت میں یہ نفی رد الی المقر ہوگا تو اس صورت میں یہ غلام مقر کا ہوگا ویمکن ان یکون تکذیباً اور ممکن ہے کہ یہ تکذیب مقر نہ ہو اذ یجوز ان یکون العبد کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس غلام کے متعلق معروف ومشہور ہو کہ یہ زید کا ہے ثم وقع پھر کسی طرح یہ مقر کے قبضہ میں آگیا فاقرانہ لزید تو اس نے زید کے لئے اقرار کیا کہ اس کا ہے کیونکہ معروف ایسے تھا فقال زید اب جو زید نے کہا ماکان لی تو اس نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ معروف تو یہی ہے کہ یہ غلام میرا ہے جس کی بنا پر تو نے اقرار کیا لیکن یہ درحقیقت عمرو کا ہے تو اس وقت یہ نفی رد الی المقر نہیں ہوگا بلکہ یہ بیان تغییر ہوگا اس نفی کا تو یہ نفی موقوف ہو جائے گی علی قولہ لکن لعمرو بشرط الوصل کیونکہ بیان تغییر موصولاً ہی صحیح ہوتا ہے لا منفصلاً اور ہم نے متن میں بیان تغییر کا اس لئے ذکر کیا ہے کہ ظاہر کلام احتمال اول ہے یعنی رد الی المقر پر دال ہے جو کہ وہ بھی مذکور فی المتن تھا اس لئے مقابل احتمال متن میں ذکر نا پڑا وقد عرف اور یہ معروف اور مشہور ہے بیان تغییر کے بارہ میں کہ صدر کلام موقوف علی الآخر ہو جاتا ہے اور دونوں کا حکم معاً ثابت ہو جاتا ہے۔ لا انہ یہ نہیں ہوتا کہ حکم اولاً صدر کلام

میں ثابت ہوجائے پھر ثانیاً بعض کا اخراج کیا جائے بلکہ دونوں معاً ثابت ہیں بیک وقت ان کا ثبوت ہوگا۔
وعلی هذا قالوا فی المقضی له بدار بالبینة یعنی اس بنا پر کہ بیان تغیر میں صدر کلام موقوف علی الآخر ہوتا ہے اور اول و آخر دونوں کا حکم معاً ثابت ہوتا ہے تو فقہا نے کہا مقضی له بدار میں صورت اس کی یہ ہے کہ دار عمرو کے قبضہ میں تھی تو بکر نے اس کے خلاف دعویٰ کیا کہ یہ دار میری ہے۔ عمرو نے اس کا انکار کر دیا تو بکر نے اپنے دعویٰ پر بینہ یعنی شاہد قائم کر دیئے قاضی نے دار کا فیصلہ بحق بکر کر دیا یہی بکر ہے مقضی له بدار بالبینة اذ قال ما کانت لی قط لکنها لزید یہی بکر جو مقضی له بدار ہے وہ بعد القضاء کہتا ہے کہ یہ دار میری کبھی نہیں تھی لیکن یہ دار زید کی ہے وقال زید باع منی الخ تو زید اس اقرار کی جو کہ بکر نے کہا ہے کہ یہ دار زید کی ہے تصدیق کرتا ہے اور بکر نے جو کہا کہ ما کانت لی قط اس کی تکذیب کرتا ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ بعد القضاءً اس نے میرے پاس فروخت کی ہے یا وہ کہتا ہے کہ اس نے مجھے ہبہ کی ہے یہی مراد ہے باع منی او وهب لی بعد القضاء۔ ان الدار لزید اس صورت میں دار تو زید کی ہوگی وعلی المقضی له اور قاضی نے جس کے حق میں قضاءً بالبینہ کی تھی یعنی بکر پر اس دار کی قیمت واجب ہوگی للمقضی علیه یہ اس کو ادا کرے گا جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے یعنی عمرو کو لانه اذا وصل کیونکہ جب لکنہا کو اس نے متصلاً بولا تو گویا کہ نفی اور استدراک بلکن اس نے معاً بولا ہے فیثبت موجبهما معاً تو دونوں کا مقتضا معاً ثابت ہو جائے گا یعنی اپنے نفس کے لئے نفی ملک اور ثبوت ملک برائے زید۔

ثم تکذیب الشهود اب اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جن شہود نے اس بکر کے حق میں شہادت دی تھی ان کی تکذیب ہوگی اور ملک کا اثبات برائے مقضی علیہ یعنی عمرو کے لئے ہوگا اور یہ دونوں کلاموں کے یعنی نفی عن نفسہ اور ثبوت ملک برائے زید کے بعد ثابت ہوگا۔ فیکون حجة یہ صرف مقضی له یعنی بکر کے خلاف تو یہ حجت ہوگا زید کے خلاف حجت نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ اقرار علی نفسہ ہے جو حجت قاصرہ ہے لہذا دار زید کی ہوگی اور عمرو کو ضمان قیمت ادا کرے گا۔ ثم ان اتسق الکلام یہ بحث اول یعنی یہ کہ لکن برائے استدراک ہے اس کی طرف رجوع ہے یعنی اگر کلام متسق ہو اور لکن کا مابعد ماقبل کے ساتھ متعلق اور مرتبط ہو ای یصلح ان یکون ارتباط سے مراد یہ ہے ماقبل کے لئے لکن کا مابعد تدارک ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اسے تدارک پر محمول کیا جائے گا والا اگر اتساق اور ارتباط درمیان ماقبل ومابعد کے نہ ہو اور لکن کا مابعد صلاحیت استدراک نہ رکھتے تو پھر فهو کلام مستانف تو مابعد کو کلام مستانف قرار دیا جائیگا نحو لک علی الف قرض یہ نظیر اتساق ہے یعنی ایک شخص اقرار کرتا ہے کہ تیرا میرے اوپر الف بطور قرض کے ہے۔ فقال المقرله مقرلہ کہتا لا لکن غصب یعنی قرض تو نہیں لیکن غصب ہے تو یہ کلام متسق ہے

تو وصل صحیح ہوگا نفی سبب ہوگی نفی واجب نہیں ہوگی۔ فان قوله لا لایمکن الخ یعنی لفظ لا کو نفی واجب پر محمول کرنا ممکن نہیں لانه لو حمل یعنی اگر اس کو نفی واجب پر محمول کریں یعنی مقرلہ کی مراد یہ ہو کہ الف تیرے ذمہ واجب نہیں ہے تو پھر اگلا قول لکن غصب کا بولنا مستقیم اور صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ جب الف سرے سے واجب ہی نہیں تو پھر اس کے واجب ہونے کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی لہذا لکن غصبت غلط ہو جائیگا پھر کلام متسق نہیں ہو سکتی لہذا لفظ لا نفی سبب ہے نفی واجب نہیں۔ مقصد یہ ہے کہ بطور قرض نہیں پھر اس کا تدارک کیا یہ تو نے غصب کیا تھا تو اس صورت میں کلام مرتبط ہو جائے گی فلا یکون رداً لاقرارہ یہ رد اقرار نہیں ہوگا بلکہ صرف نفی سبب ہوگی۔ بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغیر اذن مولاها یہ غیر متسق کی مثال ہے جہاں مابعد لکن تدارک ماقبل کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ یہ کہ ایک مملوکہ بغیر اذن مولیٰ کے یکصد حق المھر کے عوض کسی کے ساتھ نکاح کرلیتی ہے جب مولی کو اطلاع ہوتی ہے تو وہ کہتا ہے لا اجیز النکاح میں اس نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لکن اجیزہ بمائتین لیکن میں اس کو دو صد کے ساتھ جائز قرار دیتا ہوں تو اس صورت میں ینفسخ النکاح جو نکاح اس لونڈی نے کیا تھا وہ فسخ ہو جائیگا عن اصله یعنی لا اجیز النکاح کے ساتھ اصل نکاح فسخ ہو جائیگا وجعل لکن مبتداء اور لکن سے کلام مستانف ہو گی جو کہ ماقبل کے ساتھ مرتبط نہیں ہو سکتی لانه لا یمکن اثبات هذا النکاح بمائتین یعنی اسی نکاح کا جو اصلاً فسخ ہو چکا ہے تو اب اجیزہ بمائتین کے ساتھ اس نکاح کا جو عن اصلہ فسخ ہو چکا ہے اثبات بمائتین ممکن نہیں ہے تو اس مسئلہ میں کلام متسق و مربوط نہ رہی مابعد تدارک ماقبل نہیں ہو سکتا لان الاتساق کیوں کہ اس کا اتساق مقتضی ہے کہ ان لا یصح النکاح الاول یعنی جو نکاح اول ہو چکا ہے وہ سرے صحیح نہ رہے لیکن مائتین کے ساتھ پھر صحیح ہو جائے ذالا یمکن اور یہ ناممکن ہے لانه کیونکہ جب اس مولی نے کہا لا اجیز النکاح تو نکاح اول تو سرے سے فسخ ہو جائیگا پھر اس مفسوخ نکاح کا اثبات بمائتین ممکن نہیں ہے۔ فیکون نفی ذلک النکاح کیونکہ ایک ہی نکاح کی نفی پھر بعینہ اسی کا اثبات ہو یہ نہیں ہو سکتا فعلم تو معلوم ہوا کہ یہ کلام غیر متسق ہے لہذا لکن اجیزہ بمائتین کو کلام مستانف قرار دیا جائے گا۔ یہ دوسرے نکاح کی اجازۃ ہوگی جس کی مھر مائتین ہو۔ البتہ قاضیخاں میں ہے کہ اگر یوں کہے کہ لا اجیزہ بمائة لکن اجیزہ بمائتین تو پھر اصل نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ یہ صرف مقدار مھر میں تدارک ہوگا۔

او لاحد الشیئین یعنی کلمہ او شیئین میں سے کسی ایک کے لئے ہے جب مفردین کے مابین داخل ہوگا تو ثبوت حکم لاحدھما کا افادہ کرے گا اگر جملتین کے درمیان داخل ہو تو پھر یہ افادہ کرے گا کہ ان دو میں سے کسی ایک کا مضمون حاصل ہے اور جب اشیاء کثیرہ میں داخل ہو تو پھر ثبوت لاحد الاشیاء کا افادہ کریگا

بعض حضرات نے کہا کہ کلمہ او کی وضع شک کے لئے ہے یعنی متکلم خود شاک ہوتا ہے وہ شئین میں سے کسی کو علی التعیین نہیں جانتا۔ مصنفؒ نے اس کو رد کرتے ہوئے کہا کہ لا للشک یعنی اس کی وضع حقیقی شک کیلئے نہیں ہے کیونکہ فان الکلام لا نھام یعنی کلام کی وضع حقیقتًا افہام وتفہیم کے لئے ہوتی ہے اور اس کی وضع شک کے لئے نہیں ہے البتہ شک محل کلام سے حاصل ہوتا ہے اور محل شک اخبار ہو سکتا ہے نہ کہ انشاء یعنی جب ایک شخص احد الشخصین کے متعلق مجئ کی خبر دیتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر متکلم کو خود شک ہے کہ علی التعیین نہیں جانتا کہ آینوالا کون ہے تو یہ اس کا وضعی معنی نہیں ہے بلکہ یہ محل کلام سے بطور لازم کے حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح تشکیک سامع یا مجرد ابہام یہ تمام اغراض ثانویہ ہیں جو محل کلام سے پیدا ہوتی ہیں یہ وضعی مفاہیم نہیں ہیں بخلاف الانشاء اور انشاء چونکہ احداث اور اثبات الکلام کیلئے ہوتا ہے اس لئے یہ محل شک اور تشکیک کے لئے نہیں ہو سکتا۔ فانہ حینئذ للتخییر یعنی کلمہ او اس وقت تخییر کے لئے ہوگا کآیۃ الکفارۃ جیسے آیۃ کفارہ میں اطعام اور کسوۃ اور تحریر رقبہ میں تخییر ہے۔ فقولہ ھذا حر او ھذا انشاء شرعاً یعنی شرعاً یہ انشاء حریتہ ہے۔ فاوجب التخییر تو یہ کلام موجب تخییر ہوگی کہ جس میں چاہے عتق واقع کرے گا تو یہ ایقاع عتق انشاء ہوگا حتی یشترط الخ یعنی جس میں عتق واقع کرے اسے اختیار تو ہے بشرطیکہ یہ محل عتق ہونیکی صلاحیت رکھے بوقت ایقاع عتق واخبار لغۃً اور یہ کلام لغۃً اخبار ہے فیکون بیانہ اب تبیین مراد یعنی یہ بیان کرنا کہ میری مراد فلاں غلام ہے اور یہی مراد بالعتق ہے اظھار للواقع یہ اظہار واقع ہے۔ فیجبر علیہ تو بیان کرنے پر اس قائل کو مجبور کیا جائیگا تو لغۃ یہ احد العبدین کے ازاد ہونے کی خبر ہے جو کہ مبہم ہے اس لئے تبیین مراد پر مجبور کیا جائے گا انحراف اختیار نہیں کر سکتا۔

اعلم ان ھذا الکلام انشاء فی الشرع کلام مذکور یعنی ھذا حر او ھذا شریعت میں انشاء عتق ہے لکنہ یحتمل الاخبار لیکن اس کے اندر شرعاً احتمال اخبار بھی ہے لانہ وضع الاخبار لغۃ کیونکہ لغۃ میں اس کی وضع اخبار کے لئے ہے۔ حتی لو جمع بین حر وعبد الخ یہ تفریع علی الاخبار ہے حاصل یہ کہ اگر حر اور عبد کو جمع کر کے کہتا ہے احدکما حرٌ یا یوں کہتا ہے ھذا حر او ہذا تو لا یعتق العبد تو اس صورت میں عبد ازاد نہیں ہوگا لاحتمال الاخبار ھھنا کیونکہ احتمال اخبار موجود ہے یعنی خبر دے رہا ہے کہ ان میں سے ایک ازاد ہے اور اس خبر میں وہ صادق ہے کیونکہ نفس الامر میں ایک تو ازاد ہے اسی کے متعلق یہ خبر ہے اور جو عبد ہے وہ ازاد نہیں ہوگا۔ فمن حیث انہ انشاء چونکہ یہ شرعاً انشاء ہے کیونکہ اسی لفظ کے ساتھ اثبات حریتہ ہے یوجب التخییر یعنی اس کو اختیار ہے کہ ایقاع عتق ان دونوں عبدین میں سے جس کے

اندر چاہے واقع کر سکتا ہے اور یہ ایقاع انشاء عتق ہے ومن حیث انہ اخبار لغۃ اور بایں حیثیت کہ لغۃً یہ اخبار ہے لہذا موجب شک ہے اور اخبار بالمجہول ہے یہ معلوم نہیں کہ ان عبدین میں سے کون آزاد ہے۔ فعلیہ ان یظھر الخ پس اس پر لازم ہے کہ ما فی الواقع یعنی جو نفس الامر میں آزاد ہے اس کا اظہار کرے یہ اظہار انشاء نہیں ہے بلکہ یہ ماھو فی الواقع کا بیان اور اظہار ہے فلما کان للبیان بیان یعنی تعیین احدھما کہ متعین کرنا کہ ان میں سے فلاں آزاد ہے اس کو دو قسم کے شبہ حاصل ہیں ایک شبہ انشاء کا دوسرا شبہ اخبار کا عملنا بالشبھین ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا بلحاظ شبہ انشاء کے شرطنا صلاحیۃ المحل کہ محل صلاحیۃ عتق رکھتا ہو تاکہ اس میں انشاء عتق ہو سکے اور یہ صلاحیت بوقت بیان کے ضروری ہے حتی اذا مات احدھما یعنی جب عبدین کو کہا ہذا حر او ہذا اس کے بعد ایک غلام مر گیا اب وہ کہتا کہ ان دو میں سے میری مراد یہی میت تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ بوقت بیان کے میت صلاحیۃ عتق نہیں رکھتا۔ ومن حیث انہ اخبار اور بایں حیثیت کہ اس کے اندر شبہ اخبار ہے یجبر علی البیان تو بیان کرنے کے لئے اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ واضح کرے کہ کونسا غلام آزاد ہے فانہ لا جبر فی الانشائات انشاء میں جبر نہیں ہوتا بخلاف الاخبار بخلاف اخبار کے کہ اس کے اندر جبر علی البیان کیا جاتا ہے۔ کما اذا اقر بالمجھول جیسے کسی کے حق میں مجہول شئی کا اقرار کرتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے کہ فلاں شخص کی میرے اوپر کوئی شئی واجب ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا کہ بیان کرے کہ وہ کیا شئی ہے۔ اور اس اقرار میں ایسی شئی بیان کرے جس کی بازار میں قیمت ہو۔ ھذا ما قیل یہی مراد ہے اس قول کی جو کہا جاتا ہے کہ بیان من وجہ انشاء ہوتا ہے اور من وجہ اخبار یعنی اس کے اندر دونوں قسم کے شبہین موجود ہیں۔

وفی قولہ وکلت ھذا او ھذا اس صورت میں اگرچہ توکیل مبہم ہے کیونکہ او احد الشیئین لا علی التعیین کے لئے آتا ہے لہذا قیاساً تو جائز نہیں ہے لیکن استحساناً جائز ہے کیونکہ مبنیٰ وکالۃ علی التوسع ہے اور یہ جہالۃ مفضی الی المنازعۃ نہیں ہے کیونکہ مقصود ایک شئی کا بیچنا ہے اب جو بھی فروخت کر دے گا جائز ہے لہذا کہا۔ ایھما تصرف جاز جو بھی تصرف کرے جائز ہے پھر دوسرے کو اختیار تصرف نہیں رہیگا۔ اگرچہ وہی شئی موکل کے پاس بطور ھبہ یا ارث کے واپس آگئی ہے تب بھی دوسرا فروخت نہیں کر سکتا کیونکہ جو مقصود من التوکیل تھا ایک مرتبہ حاصل ہو چکا ہے اور توکیل ختم ہو چکی ہے۔

فلھذا ای لما قلنا ان او فی الانشاء للتخییر یعنی جو ہم نے کہا کہ لفظ او انشاء میں برائے تخییر ہوتا ہے اسی بنا پر اوجب البعض التخییر بعض حضرات نے قطع الطریق کے تمام اقسام میں تخییر کو ثابت قرار دیا ہے یعنی امام وقت کو اختیار ہے کہ جس قسم کی قطع الطریق ہو جو سزا امام چاہے دے سکتا ہے بقولہ تعالیٰ

اللہ تعالیٰ نے قاطع الطریق کی سزا بیان فرمائی بقولہ ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف او ینفوا یہ چار قسم کی سزائیں ہیں اوران میں لفظ او استعمال ہوا ہے اور یہ استعمال ہے بھی انشاء میں لہذا برائے تخییر ہوگا لہذا امام وقت کو اختیار جو سزا چاہے دے سکتا ہے۔

قلنا ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ذکر الاجزیہ ان مختلف سزاؤں کا ذکر مقابلۃ لانواع الجنایۃ بمقابلہ اقسام جنایتہ کے ہے یعنی قاطع الطریق سے مختلف اقسام کی جنایات ہوتی ہیں لہذا ایک ایک سزا بمقابلہ ایک ایک جنایتہ کے ہے کیونکہ ازدیاد جنایت کے ساتھ سزا زیادہ ہوجاتی ہے اگر جنایۃ کم درجہ کی ہو تو سزا بھی کم درجہ کی ہوگی۔ جزا سیئۃ سیئۃ مثلھا لہذا تقسیم اجزیہ علی اقسام الجنایہ ہے اور برائے تخییر نہیں ورنہ تو کہیں زیادہ جنایت پر ناقص سزا اور بالعکس لازم آجائے گا جو صحیح نہیں ہے وھی معلومۃ عادۃ اور یہ انواع جنایۃ عادۃً معلوم ہیں جس کی مصنفؒ نے یوں تفصیل فرمائی من قتل یعنی قاطع الطریق نے صرف قتل کیا اور مال نہیں لوٹا او قتل واخذ مال یعنی قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا او اخذ مال صرف مال لوٹا قتل نہیں کیا او تخویف صرف ڈرایا دھمکایا نہ قتل کیا نہ مال لوٹا۔ اس کے بعد مصنفؒ نے سزاؤں کی تفصیل علی سبیل اللف والنشر المرتب کی فالقتل جزاؤہ القتل یعنی جب قاطع الطریق نے صرف قتل نفس کیا تو اس کی سزا صرف یہی ہے کہ قاطع الطریق کو قتل کردیا جائیگا والقتل والاخذ قاطع نے قتل بھی کیا اور مال بھی لوٹا تو جزاؤہ الصلب جزا اس کی یہ ہے کہ قاطع الطریق کو صلیب پر لٹکا کر سزائے موت دی جائے واخذ المال جب قاطع نے صرف مال لوٹا اور قتل نہیں کیا تو جزاؤہ قطع الید والرجل ہاتھ اور پاؤں من خلاف کاٹ لیا جائے یعنی دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں والتخویف جب قاطع الطریق نے صرف تخویف کی اور نہ قتل کیا نہ مال لوٹا تو جزاء النفی ای الحبس الدائم جب ایک جماعت قاطعین ان انواع جنایتہ میں سے جس قسم کی جنایت کریں ان تمام پر وہی سزا جاری کی جائے گی جو اس جنایت کے مقابلہ میں ہے یہ مراد نہیں ہے کہ ہر فرد پر وہ سزا جاری کریں جس قسم کی جنایت اس نے کی مثلاً ایک جماعۃ نے قطع الطریق کیا بعض نے قتل کیا بعض نے مال لوٹا بعض نے ڈرایا دھمکایا تو تمام پر صلیب وارد ہوگا یہ نہیں کہ قاتل پر قتل آخذ مال پر قطع اور تخویف پر حبس یوں تقسیم نہیں ہوگی بلکہ تمام کے تمام اس صورت میں مستحق صلیب ہیں علی انہ ورد فی الحدیث الخ یعنی حدیث شریف میں ان سزاؤں کی تعیین وبیان اسی مثال اور طریق پر بیان ہوئی ہے جیسے انکی تفصیل کی گئی ہے اور یہ روایت از ابن عباسؓ مروی ہے جس کو صاحب التلویح نے تلویح میں ذکر کردیا ہے فلینظر۔

وان اخذ وقتل فعند ابی حنیفۃؒ یعنی جب قاطع الطریق قتل بھی کرتا ہے اور مال بھی لوٹتا ہے تو

اس صورت میں جزائہ الصلیب تھی تو امام ابوحنیفہؒ نے صلیب کو اسی حالت سے مختص قرار دیا کہ صلیب کی سزا اس جنایتہ کے علاوہ دوسرے قسم میں نہیں آسکتی اور اس حالتِ جنایتہ کو صلیب کے ساتھ مختص نہیں کیا بلکہ اس حالت میں چار قسم کی سزاؤں کو جائز قرار دیا جس کی تفصیل یہ ہے۔ ان شاء قطع ثم قتل یعنی قطع ید و رجل من خلاف کر کے پھر قتل کر دیا جائے او صلب یعنی قطع کے بعد صلیب کے ذریعہ سزائے موت دے وان شاء قتل یعنی صرف قتل کی سزا دے او صلب یا صرف صلیب کے ذریعہ سے سزائے موت دے۔ لان الجنایة یحتمل الاتحاد والتعدد کیونکہ یہ جنایتہ محتمل اتحاد ہے یعنی بایں حیثیت یہ قطع المارہ ہے یعنی گزرنے والوں پر قطع الطریق کی گئی ہے تو اس لحاظ سے یہ ایک جنایتہ ہے لہٰذا ایک سزا یعنی قتل یا صلب پر اکتفا کیا جا سکتا ہے اور اس جنایت کے اندر احتمال تعدد بھی ہے کیونکہ قاطع نے ایک تو اخذ مال کیا ہے جو سببِ قطع ہے اور دوسرا اس نے قتل کیا ہے جو سببِ قتل ہے لہٰذا ان سببین کا حکم لازم کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا قطع اور قتل یا قطع اور صلب ہو سکتا ہے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کے ساتھ کیا تھا کہ قطع کیا اور حرہ میں ڈالکر سزائے موت دی۔

ولھذا ای ولان او لاحد الشئین یعنی چونکہ او احد الشئین کے لئے ہے اس لئے صاحبینؒ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنے عبد اور دابتہ کی طرف اشارہ کر کے کہتا ہے کہ ھذا حر او ھذا تو یہ کلام باطل ہے کیونکہ او کی وضع احد الشئین کے لئے تھی اور یہ معنی عام ہے بنسبت کل واحد معین کے یعنی کل واحد یہ صلاحیت صدق علی سبیل البدل رکھتا ہے اور یہاں کل واحد علی سبیل البدل صلاحیت عتق نہیں رکھتا کیونکہ دابہ تو اس حکم کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ وقال ابوحنیفۃؒ امام نے فرمایا کہ چونکہ اس کلام کو محمول علی الحقیقۃ کرنا متعذر ہے کیونکہ واحد اعم جو ہر ایک پر صادق آسکے وہ یہاں نہیں ہو سکتا لہٰذا عدول الی المجاز کیا جائے گا یعنی واحد اعم سے مراد اس مقام پر واحد معین ہوگا مجازاً تاکہ کلام لغو اور باطل ہونے سے بچ جائے تو عبد آزاد ہو جائے گا۔ ولو قال لعبیدہ الثلاثۃ اگر تین غلاموں کے متعلق کہتا ہے ھذا حر او ھذا وھذا یعنی اولین کے مابین لفظ او استعمال کرتا ہے اور ثانی و ثالث کے مابین لفظ وا استعمال کر سکتا ہے تو یعتق الثالث تیسرا تو علی التعیین آزاد ہو جائیگا ویخیر فی الاولین یعنی اولین جن کے مابین کلمہ او استعمال کیا ان میں سے تخییر ہے جس کی تعیین کرے وہی آزاد ہوگا۔

کانہ قال گویا کہ اس عبارت کا حاصل یہ ہوگا۔ احدھما حرٌ یہ مفہوم ہے اولین کا جن کے مابین کلمہ او استعمال کیا اس کے بعد کہا وھذا یہ ہے ثالث تو اس کا عطف احدھما حرٌ پر لگ رہا ہے تو اس کا معنی ہوگا وہذا حرٌ لہٰذا یہ ثالث تو آزاد ہو گیا البتہ اولین میں اسے تخییر ہے۔ ویمکن ان یکون معناہ اور یہ بھی

ممکن ہے کہ اس کلام کا معنی یہ ہو ھذا حرٌّ او ھذا ان جیسے کہ بعض کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ ثالث کا عطف اپنے ماقبل پر واو کے ساتھ ہے جو جمع کے لئے آتی ہے اور جمع بالوا و بمنزلہ جمع بالف التثنیہ کے ہوتی ہے لہذا اس عبارت کا حاصل ہوگا ہٰذا حرٌّ او ہٰذان اور اس صورت میں فی الحال کوئی آزاد نہیں ہوگا بلکہ متکلم کو اختیار ہوگا بین الاول والاخیرین لکن حملہ علی قولنا احد ھما حر وھذا اولی لوجھین یعنی اس قول کو پہلے مفہوم پر محمول کرنا بہتر ہے بنسبت دوسرے مفہوم کے یعنی بنسبت ھذا حرٌّ او ہٰذان کے اس کے دو وجوہ ہیں الاول پہلی وجہ اولویتہ یہ ہے کہ انہ حینئذٍ جب آپ پہلا مفہوم لیں گے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی احد ھما حرٌّ یہ تو مفہوم ہوا ھذا حرا و ہٰذا کا اب اس پر عطف ڈالا و ہٰذا کا تو بطور عطف کے اس کے ساتھ سابقہ خبر حرٌّ کی ملیگی تو معنی ہوگا وھذا حرٌّ اور یہ خبر جو مقدر ہو رہی ہے یہ معطوف علیہ میں موجود ہے لہذا اس کی تقدیر بلا تکلف صحیح ہے اگر آپ دوسرے مفہوم پر محمول کرتے ہیں تو پھر تقدیر عبارت یوں ہوگی ھذا حرا وھذان حران کیونکہ اخیرین کو عطف بالواو کی وجہ سے بمنزلہ تثنیہ کے قرار دیا تھا تو اس وقت اس کے موافق خبر بھی بصورت تثنیہ مقدر کرنی پڑے گی اور لفظ حران معطوف علیہ میں موجود نہیں ہے لہذا یہ تقدیر غیر اولی ہوگی۔ فالاولی پس اولی یہی ہے کہ معطوف میں وہی مقدر کیا جائے جو معطوف علیہ میں مذکور ہے۔ والثانی ان قولہ اوھذا مغیر الخ یہ وجہ ثانی ہے جس کا حاصل یہ ہے لفظ او ہٰذا یہ اپنے ماقبل کیلئے مغیر ہے کیونکہ ہٰذا حرٌّ کے بعد او ہٰذا نہ کہتا تو پہلا غلام فی الحال آزاد ہو جاتا لیکن جب اس نے او ہٰذا کہہ دیا تو یہ موجب تخییر ہو گیا ہے جس کے عتق کو وہ اختیار کرے گا وہی آزاد ہوگا اس کے بعد جو ثالث کے لئے کہا او ہٰذا یہ اپنے ماقبل کے لئے مغیر نہیں کیونکہ واو برائے تشریک ہے اولین میں سے جو آزاد ہو اسی کے ساتھ یہ شریک فی الحریتہ ہے۔ فیقتضی وجود اول یعنی جو آزاد اول ہو موجود ہوگا اسی کے ساتھ یہ شریک ہوگا تو فیتوقف اول الکلام علی المغیر چونکہ مغیر ثانی تھا جس کو او ہٰذا کے ساتھ تعبیر کیا تو اول کلام صرف اسی پر متوقف ہوگا۔ لا علی مالیس بمغیر جو مغیر نہیں ہے یعنی ثالث جس کو و ہٰذا کے ساتھ تعبیر کیا اول کلام اس پر موقوف نہیں ہوگا۔ فیثبت التخییر تو تخییر صرف اولین میں ثابت ہوگی۔ اور اول کلام موقوف علی الثالث نہیں ہے۔ فصار معناہ لہذا اس کا معنی یہ ہوگا احدھما حر اور و ہٰذا کا عطف احدھما پر ہوگا تو تقدیر عبارت ہوگی و ہٰذا حرٌّ ثالث تو آزاد ہوگا اولین میں تخییر رہیگی۔ ھذان الوجھان تفردبھا خاطری یعنی میرا ہی قلب اور دماغ ان وجہین کے بیش کرنے میں متفرد ہے پہلے کسی نے پیش نہیں کیا اگرچہ شارح نے وجہ اول کے متعلق کہا ہے کہ وجہ اول شمس الائمہ سرخسیؒ کی کلام سے ماخوذ ہے تاہم مجموع وجہین میں مصنف متفرد ہے اور علاوہ ازیں ماخوذ ہونا الگ بات ہے لیکن وجہ اول صراحۃً ان کی کلام میں مذکور نہیں ہے پھر تو اردعلی الاذھان بھی ہوتا رہتا

ہے ضروری نہیں کہ مصنفؒ نے اس سے اخذ کی ہو بلکہ ذہن مصنف پر براہ راست ورود ہوا ہوگا۔
واذا استعمل او فی النفی یعم یعنی جب لفظ او نفی میں استعمال کیا جائے تو یہ برائے عموم ہوتا ہے یعنی نفی معطوفین میں سے ہر ایک کو شامل ہو جائے گی۔ نحو ولا تطع منھم آثما او کفورا تو اس کا معنی ہوگا لا ہذا ولا ذاک یعنی نہ آثم کی اطاعت کرو اور نہ کفور کی۔ خلاصہ یہ کہ ان دو میں سے کسی کی نہ کیجئے۔ لان تقدیرہ کیونکہ بصورت نفی اس کی تقدیر ہوگی۔ لا تطع احداً منھما تو احداً نکرہ تحت النفی ہے فائدہ عموم کا دے گا۔ فان قال لا افعل ھذا او ھذا یحنث بفعل احدھما یعنی ان دو میں سے کوئی ایک فعل کرے حانث ہو جائے گا چونکہ یہاں او نفی میں استعمال ہوا ہے لہذا عموم کے لئے ہوگا لہذا مراد یہ ہوگی کہ ان میں سے میں کوئی فعل نہیں کروں گا اب ان میں سے جو بھی فعل کرے گا حانث ہوگا واذا قال ھذا وھذا یعنی حلف تو یہی ہے لیکن حرف عطف بجائے او کے واو استعمال کرتا ہے تو یحنث بفعلھما لا باحدھما چونکہ اس کلام میں عطف بالواو ہے جو جمعیت کیلئے ہے یہاں مجموع معطوفین مراد ہوگا دونوں فعل کریگا تو حانث ہوگا لا باحدھما ایک فعل کے کرنے سے حانث نہیں ہوگا کیونکہ اس کی حلف کا حاصل یہ ہے کہ میں یہ مجموع نہیں کروں گا اگر اس نے ایک فعل کر لیا تو یہ مجموع کو تو نہیں کیا بلکہ مجموع کے بعض کو کیا ہے لہذا حانث نہیں ہوگا۔ الا ان یدل مگر یہ کہ عطف بالواو کی صورت میں کوئی دلیل موجود ہو کہ مراد احدھما ہے اور مجموع نہیں ہے تو پھر مجموع مراد نہیں ہوگا کما اذا حلف جیسے کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم زنا اور اکل مال یتیم کا ارتکاب نہیں کرے گا تو دلیل شرعی اس پر دال ہے کہ مراد احدھما ہے مجموع نہیں ہے معنی یہ ہوگا لا یفعل احداً منھما لا ھذا ولا ذاک اب ان دو میں سے جس کا بھی ارتکاب کرے گا حانث ہو جائے گا بان لا یکون للاجتماع تاثیر فی المنع یعنی دلیل اس پر دلالت کرے کہ مراد احدھما ہے اور مجموع نہیں ہے یہ اس وقت ہوگا جب اجتماع کو منع میں تاثیر نہ ہو اصل یہ ہے کہ اس قسم کی یمین منع اور رکنے کے لئے ہوتی ہے۔ اگر اجتماع امرین کو تاثیر فی المنع ہو تو یعنی اس کی منع صرف اجتماع سے ہے تو ایسے مقام پر نفی اجتماع مراد ہوگا جیسے کوئی شخص حلف اٹھاتا ہے لا یتناول السمک واللبن تو اس مقام پر دودھ اور سمک کے اجتماع کو منع میں تاثیر ہے لہذا ایک کے استعمال سے حانث نہیں ہوگا۔ اما فی الصورۃ الاولی پہلی صورت میں یعنی لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم میں دلیل دال ہے کہ یہ حلف اس لئے ہے کہ ان دونوں میں سے شرعاً ہر ایک حرام ہے اب ان میں سے جس فعل کا ارتکاب کرے گا حانث ہو جائے گا ایضا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ واو جیسے جمع کے لئے آتی ہے یعنی دونوں معطوفین کو ایک عامل کے تحت جمع کر دیتی ہے فانھا ایضا

اور یہ واو نائب عن العامل بھی ہوجاتی ہے یعنی معطوف کا عامل الگ ہوگا واو اس کے قائمقام ہے فیحتمل ان یراد لا یفعل المجموع یہ معنی اس صورت میں ہے جب واو جمع کے لئے ہو تو اس احتمال کے لحاظ سے ایک فعل کے کرنے سے حانث نہیں ہوگا بلکہ مجموع کے ارتکاب سے حانث ہوگا۔
ویحتمل ان یراد اور یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو لا یفعل ہذا یہ اس صورت کا معنی ہے جب واو نائب عن العامل ہو تو اس صورت میں یمین متعدد ہوجائے گی۔ فیحنث بفعل کل واحد منہا یعنی ہر ایک ایک کے ارتکاب سے حانث ہوجائے گا جب واو کے اندر یہ دونوں قسم کے احتمال ہونے تو دلالۃ حال کی بنا پر ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی چونکہ شریعت نے زنا اور اکل مال الیتیم ہر ایک کو حرام کردیا ہے لہذا ایک کے ساتھ بھی حانث ہوجائے گا۔
وقد تکون للاباحۃ اور یہ کلمہ او کبھی اباحۃ کے لئے ہوتا ہے جیسے جالس الفقہاء او المحدثین یہ او اباحۃ کے لئے ہے تخییر کے لئے نہیں ہے والفرق بینہما اباحۃ اور تخییر کے درمیان فرق یہ ہے کہ تخییر میں جمع بین الشئین نہیں ہوسکتا ان میں سے صرف ایک ہی کو اختیار کرنا ہوتا ہے بخلاف اباحۃ کے کہ اس کے اندر جمع جائز ہوتی ہے مثال مذکور میں مخاطب فقہا اور محدثین دونوں کے ساتھ مجالستہ کرسکتا ہے خلاصہ یہ کہ تخییر سے مراد منع الجمع ہوتی یعنی دونوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا دونوں سے خلو ہوجائے تو کوئی حرج نہیں بخلاف اباحۃ کے کہ اس سے مراد منع الخلو ہوتا ہے یعنی دونوں سے خلو نہیں ہوسکتا دونوں میں جمع صحیح ہے مثال مذکور میں یہ صحیح نہیں ہے کہ مجالسۃ فقہاء کے ساتھ بھی ترک کردے اور محدثین کے ساتھ البتہ یہ صحیح ہے کہ دونوں کے ساتھ مجالستہ اختیار کرے
یعرف بدلالۃ الحال یعنی دلالۃ حال سے معلوم ہوگا کہ مراد تخییر ہے یا اباحۃ نعلی ہذا قالوا یعنی اسی دلالۃ حال کی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں کہ لا اکلم احداً الا فلانا او فلانا میں او برائے اباحۃ ہے لہذا وہ شخص دونوں سے کلام کرسکتا ہے لہذا یہاں او منع الخلو کے لئے ہوگا منع الجمع کے لئے نہیں ہے لان الاستثناء الخ یہ دلیل ہے خلاصہ یہ کہ یہ استثناء من الحظر ہے یعنی منع اور رکاوٹ کے بعد ہے پہلے کہا لا اکلم پھر استثناء کیا اور استثناء بعد الحظر حسب ضابطہ اباحۃ کے لئے ہوتا ہے لہذا یہاں اباحۃ ہوگی۔ وقد تستعار لحتی اور کبھی او کا استعارہ برائے حتی کیا جاتا ہے یعنی او کو بمعنی حتی کرنا استعارہ اور مجاز ہے۔ اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کلمہ او کے بعد مضارع منصوب واقع ہو اور اس سے قبل مضارع منصوب نہ ہو خواہ فعل مضارع سرے سے نہ ہو جیسے لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم یا اس سے قبل مضارع تو ہو لیکن منصوب نہ ہو بلکہ اس سے پہلے ایک امر ممتد ہو جس کا

انقطاع اس فعل سے مقصود ہو جو واقع بعد از او ہے تو ایسی صورتوں میں عطف نہیں ہوسکتا لہذا حتی کے معنی میں کیا جاتا ہے جیسے کہ ماقبل حتی مغیا ہوتا ہے اور ما بعد حتی غایتہ ہوتی ہے تو وجود غایتہ کے ساتھ مغیا مرتفع ہو جاتا ہے یہاں بھی ایسے ہے لان احدھما یرتفع بوجود الاخر یعنی ان معطوفین میں سے ایک کے ساتھ دوسرا مرتفع ہو جاتا ہے اسی مناسبت سے او بمعنی حتی ہو جاتا ہے جیسے لالزمنک او تعطینی حقی میں لزوم ممتد ہوسکتا ہے جب ادائیگی حق ہو جائیگی تو وہ لزوم مرتفع ہو جائیگا جیسے وجود غایتہ کے ساتھ مغیا مرتفع ہو جاتا ہے۔ اب آیت قرآنیہ میں یہ اشکال ہے کہ لیس لک من الامر شئی اگرچہ یہ ممتد تو ہے کیا او یتوب علیہم اما یعذبہم کے ساتھ مرتفع ہوسکتا ہے یعنی جب اللہ تعالیٰ ان مشرکین کو توفیق توبہ دیدے کہ وہ اسلام قبول کرلیں یا مشرکین کو بحالت شرک ہلاک کردے اور عذاب میں ڈال دے تو کیا لیس لک من الامر شئی ختم ہو جائے گا اور امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قبضہ واختیار میں آجائے گا حالانکہ ایسے نہیں ہے جیسے للہ الامر من قبل و من بعد اور آیتہ مذکورہ کا آخر وللہ ما فی السموات وما فی الارض اس پر دال ہے کہ یہ امر و معاملہ جمیع اوقات میں اللہ تعالیٰ کے قبضہ اور ملک میں ہے۔

تو اس اشکال کو مرتفع کرنے میں دو توجیہیں کی جاتی ہیں ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ احد میں زخمی ہوئے تو سخت پریشانی کے عالم میں کیف یفلح قوم ادموا وجہ نبیہم کہا اور اس کے ساتھ فرمایا اللھم العن ابا سفیان وحارث بن ہشام وسھیل ابن عمرو وصفوان ابن امیہ تو یہ انتہائی پریشانی کے عالم میں تھی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لیس لک من الامر شئی او یتوب علیہم او یعذبہم تو ان دونوں صورتوں کے ساتھ ازالہ پریشانی کیا گیا معنی یہ ہوا کہ حتی یتوب علیہم فتفرح بحالہم او یعذبہم فتشفی منہم تو گویا لیس لک دال ہوا اضطراب و پریشانی پر جو ما بعد او کے ساتھ مرتفع ہوئی جیسے مغیا مرتفع بالغایتہ ہوتا ہے تو او بمعنی حتی ہوگا۔

ثانیا یہ کہ لیس لک من الامر شئی کے ساتھ دعا بہلاک الاعداء کی تحریم کی گئی ہے جو کہ محتمل امتداد تھی اس لئے او کو غایتہ کے معنی پر محمول کیا جائے گا جیسے امر ممتد کو غایتہ کے ساتھ منتہی کیا جاتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کیونکہ اگر وہ مسلمان ہو گئے تو بھی بددعا نہیں ہوگی اگر ہلاک ہو گئے تو بھی مقصود حاصل ہوا نہ بددعا کی ضرورت ہے اور نہ اس کی تحریم کا امتداد۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فان حلف لا ادخل ھذہ الدار او ادخل تلک الدار تو اس کلام کے اندر او کے بعد لفظ ادخل مضارع منصوب ہے اس سے قبل مضارع منصوب نہیں ہے لہذا عطف نہیں ہوسکتا تو اس صورت میں دار اولی کا عدم دخول ممتد رہے گا دخول ثانیہ تک فان دخل الاولی اولا حنث کیونکہ اس صورت میں عدم دخول اولی

جو مغیا تھا وہ اپنی غایتہ دخول ثانیہ کے ساتھ مرتفع ہو سکتا تھا اس سے قبل نہیں تو جب اس کے خلاف کیا تو حانث ہو جائے گا۔ اگر ثانیہ میں اولاً داخل ہوتا ہے تو بَرّ فی یمینہ یعنی اس کی قسم پوری ہوگئی ہے کیوں کہ معطوف علیہ منتہی ہو چکا ہے اب دار اولیٰ میں داخل ہونے کے ساتھ حانث نہیں ہوگا۔

حتی للغایۃ یعنی لفظ حتی برائے غایتہ ہے یعنی مغیا اس پر پہونچ کر منتہی ہوگا نحو حتی مطلع الفجر تو نزول ملائکہ طلوع فجر پر منتہی ہوجاتا ہے وحتی راسھا جیسے اکلت السمکۃ حتی راسھا تو فعل اکل راسھا تک پہونچ کر منتہی ہوا اور مابعد حتی کبھی ماقبل کی جز ہوتا ہے جیسے حتی راسھا اور کبھی جز نہیں ہوتا جیسے مطلع الفجر میں وقد تجیئ للعطف یعنی کبھی لفظ حتی برائے عطف آتا ہے تو اس وقت مابعد حتی اعراب میں ماقبل کے تابع ہوگا اور عاطفہ کے اندر یہ شرط ہے کہ معطوف جز ہو معطوف علیہ کی اور افضل من الاجزاء ہو یا اخس اور ادون ہو اور جو ماقبل حتی کے اندر حکم موجود ہے اس کے لئے شرط ہے کہ ینقضی شیئاً فشیاء یعنی آہستہ آہستہ ہوتا اور گزرتا جائے یہاں تک کہ معطوف تک منتہی ہو لیکن یہ انتہا اعتبار متکلم کے لحاظ سے ہوتی ہے یعنی متکلم اپنے ذہن میں ترتیب وتدریج کو من الاضعف الی الاقوی یا بالعکس ملحوظ رکھتا ہے نفس الامر اور عالم وجود میں یہ ترتیب ضروری نہیں کہ ایسے ہو جیسے متکلم نے ذھنا اختیار کی ہے نفس الامر میں کبھی یوں ہوتا ہے کہ حکم معطوف کے ساتھ اولاً تعلق پکڑتا ہے اور معطوف علیہ کے ساتھ ثانیاً جیسے مات کل اب لی حتی آدم اور کبھی معطوف کے ساتھ حکم متعلق ہوتا ہے فی وسط المعطوف علیہ جیسے مات الناس حتی الانبیاء۔ وتدخل علی جملۃ مبتدأۃ یہ حتی ابتدائیہ کہلاتا ہے ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو از سر نو شروع ہو رہا ہے نہ عطف ہے نہ غایتہ ہے یہ کبھی جملہ فعلیہ ہوگا اور کبھی اسمیہ اور اسمیہ ہونے کی صورت میں فان ذکر الخبر اگر خبر مبتدا مذکور ہو جیسے ضربت القوم حتی زید غضبان یہ حتی ابتدئیہ ہے جملہ اسمیہ زیدٌ غضبان پر داخل ہے غضبان خبر ہے جو کہ مذکور ہے۔

جواب الشرط ھھنا محذوف یعنی لفظ ان ذکر الخبر شرط ہے اور اس کا جواب محذوف ہے۔ ای فبھا ونعمت یہ ہے جواب شرط جو محذوف ہے معنی اس کا یہ ہے فرحبا بالقضیہ ونعمت القضیہ یعنی جو خبر مذکور ہے پس وہی بہتر ہے اور ٹھیک اور درست ہے او فالخبر ذلک یا جواب شرط ہے "فالخبر ذالک" جو محذوف ہے یعنی جو مذکور ہے پس وہی اس کی خبر ہے والا اگر جملہ اسمیہ جس پر حتی داخل ہے اس میں خبر مذکور نہیں ہے تو یقدر من جنس یعنی جنس ماتقدم یعنی جنس ماقبل سے مقدر کی جائیگی نحو اکلت السمکۃ حتی راسُھا برفع الراس تو یہ مبتدا ہے اور خبر اس کی از جنس ماقبل مقدر ہے یعنی حتی راسُھا ماکولٌ وان دخلت الافعال اگر حتی افعال پر داخل ہو تو یہ تین قسم ہوتا ہے کبھی برائے غایتہ ہوتا

اور کبھی صرف سببیۃ کے لئے ہوتا ہے اور کبھی برائے عطف یعنی محض تشریک معطوف مع المعطوف علیہ کرے گا من غیر اعتبار غایۃ وسببیۃ ۔ فان احتمل یہ ان اقسام ثلثہ کی تفصیل ہے یعنی ان احتمل الصدر الامتداد یعنی ماقبل حتی محتمل امتداد ہو والاخر اور مابعد حتی صلاحیۃ انتہا رکھتا ہو یعنی اول حصہ ممتد ہو کر آخر حصہ پر منتہی اور منقطع ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو تو حتی ایسے مقام پر برائے غایۃ ہوگا جیسے حتی یعطوا الجزیۃ ماقبل حتی یعنی قتال محتمل امتداد ہے اور قبول جزیۃ اس کے منتہی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اسی طرح وحتی تستانسوا ای تستاذنوا یہاں ماقبل حتی منع من دخول بیت الغیر ہے جو محتمل امتداد ہے اور استیذان اس کی منتہی بننے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ والا یعنی اگر صدر احتمال امتداد اور آخر منتہی بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو پھر دیکھا جائے گا فان صلح لان یکون سببا للثانی یعنی اگر صدر اس فعل کیلئے جو حتی کے بعد سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ حتی بمعنی کی ہوگا جو دال علی السببیۃ ہے کیونکہ جزا اور مسبب چونکہ مقصود من الشئی ہوتا ہے اس لئے بمنزلہ غایۃ کے ہوگا ۔ نحو اسلمت حتی ادخل الجنۃ یہاں غایۃ کا معنی نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر اسلمت سے مراد احداث اسلام ہے تو اس میں امتداد نہیں ہے اور اگر ثبات علی الاسلام مراد ہے تو دخول جنۃ اس کے منتہی اور مقام انقطاع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ دخول جنۃ کیساتھ اسلام اثبت اور اقوی ہوجائے گا لہذا یہاں حتی برائے سببیۃ ہوگا والا فللعطف یعنی اگر صدر یعنی ماقبل حتی ثانی کے لئے یعنی مابعد حتی کے لئے سبب نہ بن سکے تو وہ حتی عطف محض کیلئے ہوگا لاللغایۃ ولاللسببیۃ اور عطف محض میں وجود فعلین شرط ہے تاکہ تشریک متحقق ہو جو مقتضائے عطف ہے فان قال عبدی حر ان لم اضربک یہ توضیح بالامثلہ ہے اب یہ مثال غایۃ کی ہے یعنی حتی تصیح میں حتی برائے غایۃ ہے کیونکہ صدر کلام یعنی ضرب محتمل امتداد ہے اور حتی تصیح صلاحیت برائے انتہا رکھتا ہے کیونکہ صیاح مضروب عموماً ضرب کے لئے منتہی بن جاتا ہے تو اس مثال میں حتی برائے غایۃ ہے اگر اس نے صیاح مضروب سے پہلے اپنی ضرب روک لی تو وہ حانث ہوجائے گا اور عبد آزاد ہو جائیگا ۔ اگر یہاں تک مارتا رہا کہ مضروب نے چیخ پکار کی تو پھر حانث نہیں ہوگا ۔ وان قال عبدی حر ان لم اٰتک حتی تغدینی اس مثال میں حتی برائے سببیۃ ہے برائے غایۃ نہیں ہے کیونکہ آخر کلام یعنی تغدیہ ماقبل کے لئے یعنی اتیان کے لئے انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ یہ داعی الی الاتیان ہے ۔ اور اتیان صلاحیت سببیۃ رکھتا ہے اور غدا جزا بن سکتی ہے لہذا یہ محمول علی السببیۃ ہوگا ۔ فاتاہ فلم یغدہ لم یحنث اگر اس شخص کے آنے پر مخاطب نے غدا نہیں دی تو حانث نہیں ہوگا ۔ کیونکہ یہ بصورت غایت ہوسکتا ہے اور یہاں غایت کا معنی ہو نہیں سکتا ۔ ولو قال حتی اتغدی عندک یعنی وہ کہتا ہے ان لم اٰتک حتی اتغدی عندک تو اس مثال میں حتی صرف برائے عطف

ہے کیونکہ غایۃ اور سببیۃ دونوں متعذر ہیں غایۃ نہیں ہوسکتی اور اس کی وجہ گزر چکی ہے اور سببیۃ بھی نہیں ہوسکتی کیونکہ اتک اور اتغدی دونوں فعل متکلم ہیں اور ایک ہی شخص کا اپنا فعل اپنے فعل کی جزا نہیں بن سکتا لہذا یہاں سببیۃ اور مجازاۃ کا مفہوم نہیں ہوسکتا لہذا یہاں عطف محض ہوگا۔ فصار اب یہ مثال حتی والی ایسے ہوجائے گی جیسے عطف بالفاء ہوتا ہے کقولہ ان لم اتک فاتغدی عندک اگر اس کے پاس آگر بلا تراخی غدا کھائی تو یمین اس کی پوری ہوجائے گی حانث نہیں ہوگا اور حتی کا عطف محض کے لئے ہونا اس کی نظیر کلام عرب میں موجود نہیں ہے بلکہ فقہا نے اس کا اختراع کیا ہے بطور استعارہ اور مجاز کے۔

(حروف الجر) الباء للالصاق الصاق کا معنی ہے اتصال الشی بالشی والاستعانہ ای طلب المعونۃ بشئ علی شئ یعنی ایک شئ کے ساتھ دوسری شئ پر مدد طلب کرنا جیسے کتبت بالقلم تو قلم مُعین علی الکتابۃ ہے۔ فتدخل علی الوسائل یہ تفریع علی الاستعانۃ ہے۔ چونکہ وسائل کے ساتھ استعانت علی المقاصد ہوتی ہے اس لئے باءِ استعانۃ وسائل پر داخل ہوتی ہے کالاثمان جیسے بیوع میں اثمان وسائل ہیں اور مقصود اصلی مبیع ہے تاکہ انتفاع بالمبیع المملوک حاصل ہوسکے اور اثمان جو عموماً نقود سے ہوتے ہیں یہ مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ یہ بمنزلہ آلات کے ہیں جن سے توسل الی المقاصد ہوتا ہے۔

فان قال بعت هذا العبد بکر تو اس صورت میں عبد مبیع ہوگا اور کُرِ حنطہ ثمن ہوگا جو فی الحال ثابت فی الذمہ ہوجائیگا۔ ولی بعت کراً بالعبد تو اس صورت میں بیع سلم ہوجائیگی اور عبد راس المال ہوگا اور کر حنطہ مسلم فیہ ہوگا۔ فیراعی شرائطہ اور اس ثانی صورت میں بیع سلم کے شرائط کی رعایت کی جائیگی مثلاً تاجیل شرط ہوگی اور راس المال کا قبض فی المجلس شرط ہوگا ولایجری الاستبدال فی الکر یعنی کر حنطہ کے بدلہ میں کوئی اور شئی لے لینا یہ قبل قبض الکر جائز نہیں ہوگا بخلاف الاول بخلاف صورۃ اولی کے چونکہ اس میں کر ثمن ہے لہذا استبدال فی الکر جائز ہوگا جیسے اثمان میں ہوتا ہے فان قال لاتخرج الا باذنی یہ تفریع علی الالصاق ہے اس صورۃ میں ہر خروج کے لئے اذن واجب ہوگی کیونکہ اس کا مفہوم ہے الا خروجاً ملصقا باذنی وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ استثناء مفرغ ہے اور یہاں مستثنی منہ مقدر ہے اور وہ ہوگا عام اور ماقبل کی جنس سے ہوگا معنی یوں ہوگا لاتخرج خروجاً الا خروجاً ملصقا باذنی اور خروج جو مستثنی منہ ہے وہ نکرہ تحت النفی ہے فائدہ عموم کا دیگا اور اس سے صرف خروج ملصق بالاذن کا استثناء کیا گیا ہے اس کے علاوہ باقی تمام خروج حکم نفی میں درج رہیں گے اور جو خروج ملصق بالاذن

نہیں ہوگا وہ ممنوع ہوگا اس کے ارتکاب کے ساتھ حانث ہوجائے گا۔
وفی الّا ان اذن یعنی الّا باذنی کے بجائے الّا ان اذن کہتا ہے تو اس وقت ہر خروج کے لئے اذن واجب نہیں ہوگی۔ اگر ایک دفعہ متکلم نے اذن بالخروج دیدی اور وہ نکلا پھر اس کے بعد ثانیاً اس شخص نے خروج بغیر الاذن کرلیا تو حانث نہیں ہوگا۔ قالوا لانہ استثنی الاذن من الخروج یعنی اذن بالمعنی المصدری کا استثنا از خروج کیا ہے کیونکہ اَن مصدریہ مضارع پر داخل ہے اور ان مع الفعل المضارع بمعنی مصدر ہوجاتا ہے اور اذن چونکہ از جنس خروج نہیں ہے لہذا کلمہ الّا کا معنی حقیقی یعنی استثنا مراد نہیں ہوسکتا۔
فیکون مجازا عن الغایۃ تو الا استثنائیہ مجاز عن معنی الغایہ ہوجائیگا۔ والمناسبۃ بین الاستثنا الخ یعنی استثنا اور غایۃ کے مابین مناسبۃ بالکل ظاہر ہے کیونکہ غایۃ کے ساتھ امتداد مغیا رک جاتا ہے اور مغیا کے انتہار کو غایۃ بیان کرکے واضح کر دیتی ہے اسی طرح استثناء کے ساتھ مستثنی منہ کا قصر ہوجاتا ہے اور اس کے انتہار حکم کا بیان ہوجاتا ہے اسی مناسبت کی وجہ سے یہاں الّا ان اذن کو بمعنی الی ان اذن کے کیا جائیگا۔
فیکون الخروج ممنوعا تو خروج وقت اذن تک ممنوع رہے گا قد وجد ای الاذن مرۃ جب اذن ایک بار موجود ہوچکی ہے تو منع خروج مرتفع ہوجائے گا تو اس اذن کے بعد جو خروج کرے ممنوع نہیں ہوگا لہذا حانث نہیں ہوگا۔ اقول یمکن تقدیرہ علی وجہ آخر الخ یعنی اس صورۃ ثانیہ کی ایک اور تقدیر بھی ممکن ہے وہ یہ کہ ان مع الفعل المضارع بمعنی مصدر ہوتا ہے والمصدر قد یقع حینا اور مصدر کبھی حین یعنی ظرف کے قائمقام ہوجاتی ہے سعۃ کلام کی بنا پر یعنی کلام میں وسعت کرنے کی خاطر بمعنی ظرف ہوجاتی ہے جیسے آتیک خفوق النجم تو معنی ہوگا وقت خفوق النجم تو اس صورت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی لا تخرج وقتاً الا وقت اذنی تو اس لحاظ سے ہر خروج کے لئے اذن واجب ہوجائے گی کیونکہ وقتاً جو مستثنی منہ ہے یہ نکرہ تحت النفی ہے جو فائدہ عموم کا دے گا تو ہر وقت خروج ممنوع ہوگا صرف بوقت اذن غیر ممنوع ہوگا تو جو خروج بھی بغیر اذن ہو خواہ اول ہو یا ثانی ممنوع ہوگا تو اس کے ارتکاب سے حنث لازم آجائے گا یمکن ان یجاب اس سے جواب دیا کہ یہ تقدیر عبارت ہر خروج کے لئے اِذن واجب قرار دیتی ہے اگر مرۃ اخریٰ بلا اذن خروج اختیار کرے تو حانث ہوجائے گا اور تقدیر اولی کی بنا پر حانث نہیں ہوگا تو ان تقدیرین متعارفین کی بنا پر حنث میں شک واقع ہوا لہذا شک کی بنیاد پر حنث نہیں ہوگا وقالوا ان دخلت فی آلۃ المسح یعنی اگر با آلۃ مسح پر داخل ہو تو چونکہ آلہ میں صرف اتنا مقدار معتبر ہوتا ہے جس کے ساتھ مقصود حاصل ہوجائے استیعاب فی الآلہ شرط نہیں کیونکہ آلہ مقصود بالذات نہیں ہوتا وہ صرف واسطہ بین الفاعل والمنفعل ہوتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ سے اثر فاعل منفعل تک پہونچ جائے اور اس وقت مقصود فی الفعل المتعدی صرف محل ہوگا لہذا استیعاب آلہ واجب نہیں ہوگا بلکہ اس

سے اتنا مقدار کافی ہوگی جس کے ساتھ مقصود حاصل ہو جائے البتہ اس صورت میں استیعاب محل ضروری ہوگا۔ نحو مسحت الحائط بیدی تو یہاں بآ ید پر داخل ہے جو آلۂ مسح ہے یتعدی الی المحل تو فعل مسح بواسطہ بآ کے متعدی الی المحل یعنی الی الحائط ہو جائیگا فیتناول کلہ یعنی مسح کل حائط کو متناول ہوگا لان الحائط اسم للمجموع کیونکہ حائط مجموع دیوار کا نام ہے اور یہ مقصود بالذات ہونیکے طور پر مذکور ہے فیراد کلہ تو کل حائط مراد ہوگی بخلاف ید کے کہ اس کے اندر کل مراد نہیں بلکہ صرف اتنا مقدار مراد ہوگی جس کے ساتھ مسح ہو سکے وہ ہے مس بباطن الکف وان دخلت فی المحل اگر لفظ بار محل پر داخل ہو جیسے وامسحوا برؤسکم میں کہ راس محل مسح ہے۔ لایتناول کل المحل تو یہ مسح کل محل کو متناول اور شامل نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت محل شبیہ بالالہ ہو جائیگا چونکہ یہ حرف بار مخصوص بالآلہ ہے اور داخل علی المحل ہے تو لامحالہ یہاں محل کو تشبیہ بالآلۃ ہوگی فلا یراد کلہ تو کل محل مراد نہیں بلکہ بعض حصہ محل کا یعنی راس کا مراد ہوگا تقدیرہ الصقوھا برؤسکم ای الصقوا المسح برؤسکم تو مراد ہوگا بعض الراس اور راس بعض کو حدیث ناصیہ نے بیان فرمادیا کہ بقدر ناصیہ یعنی ربع راس کا مسح فرض ہے۔ وانما یثبت استیعاب الوجہ فی التیمم الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیۃ تیمم میں ہے وامسحوا بوجوھکم اور بآ داخل علی المحل ہے تو پھر حسب ضابطہ وجہ کا استیعاب بالمسح تیمم میں واجب نہ ہو حالانکہ استیعاب وجہ بالاتفاق واجب ہے تو اس کے دو جواب دیئے اول لان المسح خلف عن الغسل یعنی یہ مسح وجہ خلف ہے غسل وجہ کا جو وضو میں ہوتا تھا چونکہ غسل وجہ میں استیعاب واجب ہے اور مسح فی التیمم اس کا خلف اور قائمقام ہے اس لئے اس میں بھی استیعاب واجب ہے او بحدیث عمار یہ دوسرا جواب ہے یعنی تسلیم ہے کہ حسب ضابطہ تیمم میں وجہ کا بعض مراد ہوتا لیکن چونکہ حدیث عمار میں مذکور ہے انما یکفیک ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین تو اس حدیث میں کل وجہ مراد ہے اور یہ حدیث مشہور ہے بزادبہ علی الکتاب اس کے ساتھ کتاب اللہ کے مفہوم پر زیادۃ جائز ہے لہذا کتاب کے لحاظ سے بعض وجہ مراد ہو سکتا تھا لیکن حدیث مشہور نے کل وجہ کا مسح واجب قرار دیا اس کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادہ صحیح ہے۔ علی ۔ للاستعلاء یعنی کلمہ علی استعلاء کے لئے ہے اور عند الفقہاء اس سے مراد وجوب ہوتا ہے جیسے علیّ دینٌ میں قرض اس پر واجب ہے تو گویا کہ دین اس کے اوپر ہے اور اس پر سوار ہے تو جیسے راکب علی المرکوب ہوتا تو دین بھی علی المدیون ہوتا ہے۔ اسی مناسبت کی وجہ سے عند الفقہاء کلمہ علی برائے وجوب ہے اور یہ معنی ان کے نزدیک حقیقۃ ہے وتستعمل للشرط یعنی کلمہ علی کی استعمال برائے شرط بھی ہوتی ہے یعنی اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے شرط ہو جاتا ہے جیسے یبایعنک علی ان لایشرکن باللہ شیئا یعنی یبایعنک بشرط عدم الاشراک تو

بیعت کی یہ شرط ہوئی کہ وہ اعتراف کریں کہ شرک نہیں کریں گی الی آخر الآیۃ اگر ان اشیاء کا اعتراف نہ کریں تو پھر بیعت نہیں ہو سکتی۔ وھو فی المعاوضات المحضۃ یعنی الخالیۃ عن معنی الاسقاط یعنی جن کے اندر معنی اسقاط کا نہ ہو یہ احتراز عن الطلاق والعتاق ہے کیونکہ ان کے اندر اسقاط الملک ہوتا تو کلمہ علی معاوضات محضہ میں بمعنی الباء ہوگا اجماعا لیکن ہوگا مجازا یعنی اس کا مفہوم حقیقی نہیں لان اللزوم یناسب الالصاق ھذا بیان علاقۃ المجاز یہ علاقہ مجاز کا بیان ہے یعنی چونکہ علی لزوم کے لئے آتا ہے اور لزوم مناسبۃ رکھتا ہے الصاق کے ساتھ کیونکہ الصاق واتصال میں بھی ایک قسم کا لزوم ہوتا ہے۔ انما یراد المجاز یعنی معاوضات محضہ جیسے بیع۔ اجارہ۔ نکاح میں معنی حقیقی ممکن نہیں ہے کیونکہ عند الفقہاء اس کا معنی شرط ہے اور معاوضات محضہ خطر اور شرط کو قبول نہیں کرتے۔ خطر کا معنی ہے تردد بین الامرین جس کی وجہ سے وہ متردد ہو جائے بین ان یقع وان لایقع یعنی اسے شرط کے ساتھ معلق کریں اگر وہ شرط واقع ہوئی تو بیع ہوگی ورنہ تو نہیں اس صورت میں بیع بمنزلہ قمار کے ہو جائے گی جو ہار و جیت کے مابین متردد ہوتا ہے۔ اور قمار کے مشابہت سے بچانے کے لئے معلق بالشرط نہیں کیا جائے گا۔ فاذا قال بعت منک ھذا العبد علی الف تو اس کا معنی ہوگا بالف وکذا فی الطلاق عندھما صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی کلمہ علی بمعنی الباء ہوگا کیونکہ طلاق علی المال از جانب مرأۃ معاوضہ ہوتا ہے لہذا طلاق علی المال معاوضات میں درج ہوگی اور اس میں کلمہ علی بمعنی الباء ہوگا وعندہ للشرط اور امامؒ کے نزدیک علی بمعنی الشرط ہوگا۔ عملاً باصلہ کیونکہ علی کا اصلی معنی شرط تھا اسی پر عمل کریں گے۔ لان الطلاق کیونکہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے۔ کیونکہ طلاق معلق بالشرط ہو سکتی ہے۔ فیحمل ای کلمۃ علی علی معناھا الحقیقی وھو الشرط ففی طلقنی ثلثا علی الف عورت اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ مجھے ہزار درھم پر تین طلاق دیدے فطلقھا واحدۃ خاوند نے اس قول امرأۃ کے بعد اسے ایک طلاق دیدی تو لا یجب ثلث الالف عندہ پچھلے اختلاف کی بنا پر صاحبینؒ اور امامؒ کے مابین اس مسئلہ کے حکم میں اختلاف ہوا ہے ضابطہ یہ ہے کہ اجزاء شرط اجزاء مشروط پر منقسم نہیں ہوتے یعنی اگر مشروط مکمل طور پر موجود ہے تو شرط عائد ہو جائیگی اگر مشروط کے کچھ اجزا موجود ہوئے ہیں تو اس کے مقابلہ میں اجزائے شرط عائد نہیں ہوں گے بلکہ شرط سرے سے عائد نہیں ہوگی بخلاف عوض کے کہ اجزائے معوض پر منقسم ہو جاتا ہے معوض مکمل ہے تو عوض مکمل واجب ہوگا اگر معوض کا کچھ حصہ موجود ہوا ہے تو عوض بھی اسی حصہ کے مطابق واجب ہوگا۔ امامؒ کے نزدیک چونکہ کلمہ علی بیان شرط کے لئے ہے اور مشروط تین طلاق تھا چونکہ مشروط یہاں موجود نہیں لہذا شرط الف عائد نہیں ہوگی اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشروط کا چونکہ ایک ثلث موجود ہوا ہے لہذا شرط کا بھی

ایک ثُلُث یعنی ایک ہزار کی تہائی واجب ہو جائے۔ امام کے نزدیک ثلث الف واجب نہیں ہوگا۔
ویجب عندھما صاحبین کے نزدیک یہاں علی بمعنی الباء ہے لہٰذا فیکون الالف عوضاً باً چونکہ معاوضہ کے لئے ہے لہٰذا الف عوض ہوگا اور تین طلاق اس کا معوض ہوگا چونکہ ایک طلاق خاوند نے دیدی ہے تو ثُلُث معوض موجود ہو چکا ہے لہٰذا ثلث عوض یعنی ثلث الف واجب ہو جائیگا۔ لان اجزاء العوض تنقسم علی اجزاء المعوض۔

واما من فقد مر مسائلھا من حرف جارہ کے مسائل فصل عام میں گزر چکے ہیں جہاں مَن شئت مِن عبیدی پر بحث تھی کہ کبھی تبیین کے لئے ہوتا ہے اور کبھی تبعیض کے لئے تو یہ تفصیل فصل عام میں دیکھ لی جائے۔ (الیٰ) لانتھاء الغایۃ لفظ غایتہ سے مراد مسافۃ ہے جیسے کہا جاتا ہے من لابتداء الغایۃ والی لانتہاء الغایتہ تو مراد ابتداء المسافۃ اور انتہا المسافۃ ہوتا ہے۔ کیونکہ غایتہ کا حقیقی مفہوم نہایتہ ہے۔ نہایت کی نہ ابتدا ہوتی ہے نہ انتہا۔ البتہ چونکہ غایتہ بمعنی نہایتہ جزءِ مسافۃ ہے تو تسمیۃ الکل باسم الجزء کے طور پر غایتہ سے مراد مسافۃ لی جاتی ہے۔ نصدر الکلام ان احتملہ فظاھر اگر صدر کلام انتہاء الی الغایتہ کا احتمال یعنی صلاحیت رکھتا ہے تو فظاھر یعنی پھر ظاہر بات یہی ہے کہ الی اپنے معنی انتہاء الغایتہ پر محمول ہوگا۔ والا اگر صدر کلام احتمال انتہا الی الغایتہ کا نہیں رکھتا تو پھر دیکھا جائیگا کہ فان امکن تعلقہ بمحذوف دل الکلام علیہ اگر الی کا تعلق ایسے محذوف سے ممکن ہے جس پر یہ کلام دال ہو تو فذاک پھر اسی محذوف سے اس کو متعلق کیا جائیگا۔ نحو بعت الی شھر میں یتأجل الثمن لان صدر الکلام کیونکہ صدر کلام یہاں بیع ہے اس کے اندر انتہاء الی الغایتہ کا احتمال نہیں ہوسکتا کیونکہ بیع ایک ماہ تک رہے پھر ختم ہو جائے ایسے نہیں ہوسکتا لکن یمکن تعلق الخ یعنی الی شھر کا تعلق ایک محذوف سے ممکن ہے جس پر یہ کلام دال ہے وہ ہے اَجَّلۡتُ تو تقدیر عبارت یوں ہوگی بِعتُ واَجَلۡتُ الثمن الی شھرٍ تو تأجیل ثمن ہو جائیگی ایک ماہ تک۔ وان لم یمکن اگر کلمہ الی کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہیں جس پر کلام دال ہو تو یحمل علی تاخیر صدر الکلام ان احتملہ اگر صدر کلام احتمال تاخیر رکھتا ہو تو تاخیر پر محمول کیا جائیگا۔ نحو انت طالق الی شھر الخ اور اس کے اندر نہ نیت تنجیز ہوا اور نہ تاخیر تو اس وقت میں الی شھر کو ایقاع کی طرف منصرف کیا جائیگا تو گویا ایقاع طلاق بعد از شہر ہوگا۔ عورت فی الحال مطلقہ نہیں ہو گی بلکہ مُضیِّ شہر کے بعد ہوگی۔ وعند زفرؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک طلاق فی الحال واقع ہو جائیگی اور یہ وصف توقیت لغو ہو جائے گی۔

ثم الغایۃ ان کانت غایۃ قبل تکلمہ اس میں اختلاف ہے کہ مابعد الی ماقبل کے حکم میں داخل

ہے یانہ تو مصنفؒ کے نزدیک جو مختار ہے اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہا ثم الغایۃ الخ متکلم کے تکلم کرنے
سے پہلے اگر وہ غایۃ تھی یعنی قبل ازیں کہ متکلم نے لفظ الی استعمال کرکے اسے غایۃ بنایا وہ فی الواقع اور
نفس الامر میں غایۃ تھی ماقبل کے حکم میں داخل نہیں ہوگی جیسے بعت ہذا البستان من ہذا الحائط الی ذالک
الحائط اور اکلت السمکۃ الی راسھا لا یدخل تحت المغیا یعنی یہ غایۃ مغیا کے حکم میں داخل نہیں ہوگی دو
مثالیں دیکر اشارہ کیا کہ صدر کلام خواہ متناول للغایۃ ہو جیسے سمکہ اور راس یا متناول نہ ہو جیسے بستان و
حائط ان دونوں صورتوں میں غایۃ حکم مغیا میں داخل نہیں ہوگی وان لم تکن یعنی متکلم کے تکلم سے پہلے
وہ غایۃ بطور نفس الامر کے نہیں تھی بلکہ متکلم کے تکلم بالی کی وجہ سے وہ غایۃ ہے۔ فصدر الکلام پھر دیکھا
جائیگا کہ اگر صدر کلام اسے متناول نہیں ہے فکذلک تو اس وقت میں بھی غایۃ داخل تحت المغیا نہیں
ہوگی فھی لمد الحکم یہ جملہ معترضہ ہے بین الشرط والجزا یعنی ان لم یتنا ولھا شرط ہے فکذالک جزا
فھی لمد الحکم یہ جملہ معترضہ ہے مقصد یہ ہے کہ یہ غایۃ صرف مد حکم کا فائدہ دے گی یعنی حکم کو کھینچ کر غایت
تک پہونچائیگی اور غایۃ خارج از حکم رہیگی نحو اتموا الصیام الی اللیل تو صیام لیل کو متناول نہیں ہے
لہذا یہ حکم صیام میں داخل نہیں ہوگی فیحرم الوصال فی الصیام وان تناول اگر صدر کلام اس غایۃ کو متناول
ہے جیسے ایدیکم الی المرافق میں لفظ ید مرفق کو متناول ہے کیونکہ ید کا اطلاق اصابع سے لیکر مناکب
وآباط تک ہوتا ہے فذکرھا لاسقاط ماوراءھا اس وقت ذکر غایۃ ماوراء غایۃ کے اسقاط کے لئے
ہوگا الی المرافق کا لفظ حکم غسل کو مناکب سے لیکر مرافق تک اسقاط غسل کر دے گا اور مرافق فاغسلوا
ایدیکم کے حکم میں داخل رہیں گی فتدخل تحت المغیا ای تحت حکم المغیا وھو الغسل وللنحویین فی
الی اربعۃ مذاھب الی کے متعلق جو مصنفؒ کے نزدیک مختار تھا اس کی تفصیل کردی یہاں سے
اپنے مختار پر دلیل پیش کر رہے ہیں حاصل یہ کہ الی کے متعلق نحویوں کے مذاہب اربعہ ہیں۔ پہلا مذہب
ہے۔ الدخول الا مجازا یعنی غایۃ حکم مغیا کے تحت داخل ہوگی یہ الی کا حقیقی معنی ہے اور عدم دخول
مجاز ہے وعکسہ کا یہ مذہب ثانی ہے الی کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ غایۃ حکم مغیا کے تحت داخل نہیں
ہوگی اور دخول فی حکم المغیا یہ مجاز ہے کالمرافق تو اس مذہب ثانی کے لحاظ دخول مرافق تحت حکم المغیا و
ھو الغسل مجازاً ہوگا حقیقۃ نہیں۔ والاشتراک یہ مذہب ثالث ہے یعنی الی دونوں معنی دخول اور عدم
دخول میں مشترک ہے اس مذہب ثالث کے لحاظ سے دخول غایۃ تحت حکم المغیا اور عدم دخول دونوں
حقیقی معنی ہوں گے کیونکہ اشتراک میں دونوں معنی موضوع لہ ہوتے ہیں والدخول ان کان مابعدھا
من جنس ماقبلھا یہ مذہب رابع ہے حاصل یہ کہ اگر مابعد الی ماقبل کی جنس سے ہے تو مابعد حکم ماقبل

میں داخل ہوگا اگر جنس ما قبل سے نہیں ہے تو پھر داخل نہیں ہوگا وما ذکرنا فی اللیل ہم نے جو لیل کے
متعلق کہا کہ صدر کلام چونکہ اس کو متناول نہیں ہے لہذا لیل تحت حکم المغیا داخل نہیں ہوگی اور
مرافق میں چونکہ صدر کلام اس غایتہ کو متناول ہے لہذا مرافق تحت حکم المغیا داخل ہوں گی یہ اسی
مذہب رابع کے مناسب ہے۔ معنی ما ذکرنا یعنی جو کچھ ہم نے ذکر کیا اور جو کچھ نحویوں نے ذکر کیا معنیً
متحد ہیں صرف اختلاف عبارت اور اختلاف الفاظ ہے کیونکہ نحویوں نے جو کہا ہے کہ غایتہ اگر جنس مغیا
سے ہو تو اس کا معنی یہی ہے کہ اگر لفظ مغیا غایتہ کو متناول ہو تو یہ صرف تعبیری اور لفظی فرق اور معنوی
اتحاد ہے انما اخترنا ھذا المذھب الرابع ہم نے جو مذہب رابع اختیار کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ
مذاہب ثلثہ کا یہی نتیجہ ہے اور اسی کا اخذ گویا کہ عمل بنتیجۃ المذاھب الثلثہ ہے کیونکہ مذہبین اولین
تو متعارضین ہیں لہذا کوئی ایک جانب یقینی نہیں ہو سکتی یہ موجب شک ہیں اور مذہب ثالث اشتراک والا
یہ بھی موجب شک ہے کیونکہ اشتراک میں کوئی ایک جانب قطعی اور یقینی نہیں ہو سکتی پس فیصلہ یہی ہے
کہ اگر صدر کلام متناول للغایتہ نہیں تو اس کا دخول تحت حکم المغیا شک کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر صدر کلام
اسے متناول ہے تو اب اس کا خروج شک کے ساتھ نہیں ہو سکتا بہر حال مذاہب ثلثہ موجب شک
ہیں اور شک کی بنا پر حکم سابق تبدیل نہیں ہو سکتا۔ وبعض الشارحین قالوا ھی غایۃ الاسقاط الخ بعض
شارحین متأخرین نے متقدمین کی کلام کی تشریح اور توجیہ بایں طور بیان کی ہے کہ الی برائے غایتہ ہے
والغایۃ لا تدخل الخ اور غایتہ مغیا کے تحت مطلقاً داخل نہیں ہے خواہ اسے صدر کلام متناول ہو یا نہ
ہو جنس ما قبل سے ہو یا نہ ہو لکن الغایۃ ھھنا ای فی الی المرافق لیست للغسل یعنی لفظ مرافق یہ غایتہ غسل
نہیں ہے بلکہ یہ غایتہ اسقاط ہے فلا تدخل اور حکم اسقاط کے تحت داخل نہیں ہوگی بلکہ تحت الغسل داخل
رہیگی ذلک لان الید کیونکہ ید مجموع بازو کا نام ہے من رؤس الاصابع الی الآباط والمناکب اور یہ غایتہ
مجموع کے غسل کی غایتہ نہیں ہو سکتی کیونکہ غسل مجموع الی المرافق تو نہیں ہو سکتا بلکہ مرافق سے متجاوز ہو کر
الی المناکب والآباط جائیگا پس الی المرافق سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مجموع سے بعض کو ساقط کیا جا رہا ہے
ومعلوم ان البعض اور یہ معلوم ہے کہ جس بعض کا غسل ساقط ہو رہا ہے یہ وہی ہے جو ابط کے ساتھ متصل
ہے اور الی المرافق اسی بعض کے غسل کو ساقط کرنے کی غایتہ ہے لہذا مرافق حکم سقوط میں داخل نہیں
ہوں گی بلکہ تحت حکم الغسل باقی رہیں گی۔

فان قال لہ علی من درھم الی عشرۃ الخ اس کلام میں لفظ من ابتداء غایتہ کے لئے ہے اور الی
انتہائے غایتہ کے لئے یدخل الاول یعنی ابتدائے غایتہ تو ضرور داخل ہے کیونکہ یہ اپنے ما فوق کیلئے

جزء ہے اور وجود کل بدون الجزء محال ہے لا الآخر اور آخر غایۃ جو بعد از الی ہے۔ ابوحنیفہؒ کے نزدیک داخل نہیں ہوگی لہٰذا اس اقرار کے ساتھ یجب تسعۃ نو دراہم واجب ہوں گے وعندھما اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتین داخل ہوں گی فتجب عشرۃ عندھما کیونکہ عشرہ بغیر عشرہ اجزاء یعنی عشرو وحدات کے بدوں موجود نہیں ہو سکتا لہٰذا غایتین داخل ہوں گی۔ وعند زفرؒ اور امام زفر کے نزدیک دونوں غایتین داخل نہیں ہوں گی فیجب ثمانیۃ عندہ وتدخل الغایۃ فی الخیار عندہ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غایتہ خیار میں داخل رہے گی مثلاً ایک شخص بیع کرتا ہے اور کہتا ہے انہ ای البائع بالخیار الی غد تو غد خیار میں داخل ہو جائیگی تو خیار اس کے لئے غد میں ثابت رہیگا لان قولہ علی انہ بالخیار کیونکہ علی انہ بالخیار کا لفظ کسی یوم کے ساتھ مقید نہیں ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے ما فوق الغد کو شامل ہے تو لفظ الی الغد اسقاط کے لئے ہے جو ماوراء غد کو ساقط عن الخیار کر رہا ہے لہٰذا غد داخل فی السقوط نہیں ہوگی اس کا ماوراء ساقط ہو جائیگا اور غد داخل فی الخیار رہیگی۔ وکذا فی الاجل والیمین اجل اور یمین میں بروایتہ حسن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکم ایسے ہی ہوگا یعنی غایتہ داخل فی الاجل والیمین ہوگی۔

لما ذکرنا فی المرافق وجہ وہی ہے جو مرافق میں ذکر کی گئی ہے یعنی یہ غایتہ برائے اسقاط ہے لہٰذا اسقاط میں داخل نہیں بلکہ حکم ماقبل اسے متناول رہیگا۔ اما الاجل اجل و میعاد کی مثال بعت الی رمضان اس کا حاصل یہ ہے کہ لا اطلب الثمن الی رمضان اما الیمین یمین کی مثال لا اکلم زیدا الی رمضان کیونکہ لا اطلب الثمن اور لا اکلم زیداً متکلم کی جمیع عمر کو متناول تھا جب الی رمضان کہا تو ماوراء رمضان کا اسقاط کیا لہٰذا رمضان خارج از اسقاط ہوگا داخل فی الاجل والیمین ہوگا۔

وفی للظرف کلمہ فی برائے ظرف ہے یعنی اس کا مجرور ماقبل پر مشتمل ہوگا خواہ اشتمال مکانی ہو یا زمانی جیسے الماء فی الکوز الصوم فی یوم الخمیس۔ والفرق ثابت الخ اثبات فی اور اضمار فی میں فرق ہے یعنی کلمہ فی ظاہر کر کے ذکر کیا جائے اور اسے مقدر کر دیا جائے ان دونوں میں معنیً فرق ہوگا۔ نحو صمت ہذہ السنۃ بتقدیر فی مقتضی کل ہے یعنی مکمل سال بھر کا صوم اس نے پورا کیا ہے کیونکہ یہاں ظرف بمنزلہ مفعول بہ کے ہو چکی ہے جو منصوب بالفعل ہے اور یہ مقتضی استیعاب ہے بخلاف صمت فی ہذہ السنۃ کے کہ یہ مقتضی استیعاب نہیں بلکہ اس سال بھر میں ایک ساعۃ کا صوم اختیار کرے ہاں ینوی الصوم الی اللیل تو وہ اس کلام میں صادق ہوگا فلھذا چونکہ تقدیر فی استیعاب ظرف کو چاہتا ہے تو انت طالق غدا میں طلاق اول النہار سے واقع ہو جائیگی لیکون واقعا الخ تاکہ طلاق کا وقوع جمیع غد میں ثابت رہے جو مقتضائے استیعاب ہے اور اگر انت طالق فی الغد کہتا ہے اور نیت آخر النہار کی کرے تو صحیح ہے۔

ولو قال انت طالق فی الدار تطلق حالا یعنی فی الحال مطلقہ ہوجائیگی خواہ دار میں ہو یا نہ ہو کیونکہ مکان مخصص طلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ ممتنع ہے کہ طلاق ایک مکان میں واقع ہو اور دوسرے میں واقع نہ ہو۔ جب عورت مطلقہ ہوتی ہے تو وہ ہر مکان میں مطلقہ ہوتی ہے۔ لا ان ینوی مگر یہ کہ فی الدار سے مراد فی دخولک الدار ہو بحذف المضاف فیتعلق بہ تو اس وقت طلاق دخول دار کے ساتھ متعلق ہوگی اور فی گویا برائے شرط ہوجائیگا۔ وقد تستعار یعنی جب لفظ فی صلاحیۃ برائے ظرفیۃ نہ رکھتا ہو تو اس وقت اس کا استعارہ برائے مقارنۃ کرلیا جائیگا کیونکہ ظرف اور مظروف میں مقارنۃ مخصوصہ ہوتی ہے اس لئے فی برائے مقارنۃ ہوگا اس مقارنۃ کی وجہ سے بمعنی الشرط ہوجائیگا کیونکہ شرط و جزا کے مابین مقارنۃ ہوتی ہے لہذا یہ بمنزلہ انت طالق ان دخلت الدار کے ہوجائیگا لہذا یہ تعلیق ہوجائیگی فلا یقع بانت طالق فی مشیۃ اللہ اس قول میں فی برائے مقارنۃ ہے جو معنی شرط میں ہوتا ہے لہذا یہ ہم معنی ہوگا انت طالق انشاءاللہ کے لہذا طلاق واقع نہیں ہوگی ویقع فی علم اللہ اگر وہ شخص کہے انت طالق فی علم اللہ تو طلاق واقع ہوجائیگی فی الحال لانہ یراد بہ المعلوم یہاں علم سے مراد معلوم ہوگا تفصیل یہ ہے اعلم ان التعلیق الخ یعنی تعلیق بالمشیۃ یہ متعارف بین الناس ہے اور تعلیق بالعلم متعارف بین الناس نہیں ہے لہذا یوں نہیں کہا جاتا انت طالق ان علم اللہ تعالیٰ جیسے انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ کہا جاتا ہے۔ لان مشیۃ اللہ تعالیٰ الخ کیونکہ مشیت الٰہی بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہے اور بعض ممکنات کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں جو سرے سے عالم وجود میں نہیں ہیں تو ان کے وجود کے ساتھ مشیۃ متعلق نہ ہوئی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیۃ کے بعد تخلف نہیں ہوسکتا معلوم ہوا کہ ممکنات معدومہ کے وجود سے تعلق مشیۃ قائم نہیں ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیۃ بعض ممکنات کے ساتھ تعلق پکڑتی ہے اور بعض کے ساتھ نہیں پکڑتی تو مشیۃ الٰہی متردد الوقوع ہوئی ایسی شئی درجہ شرط میں لائی جاسکتی ہے لہذا انت طالق ان شاءاللہ معلق بالشرط ہے اور وقوع شرط کا ہمیں علم نہیں ہوسکتا لہذا وقوع طلاق نہیں ہوگا جب وقوع شرط یقینی نہ ہو۔ ناما علم اللہ تعالیٰ الخ اللہ تعالیٰ کا علم تو جمیع ممکنات و ممتنعات کے ساتھ متعلق ہے۔ لہذا علم الٰہی متردد بین ان یقع وان لا یقع نہیں ہوسکتا ایسی شئی درجہ شرط میں نہیں آسکتی فلا یراد بہ التعلیق تو یہاں تعلیقی معنی مراد نہیں ہوسکتا فالمراد اب مراد یہ ہوگی کہ تمہاری طلاق اللہ تعالیٰ کے معلومات میں ثابت ہے لہذا طلاق واقع ہوجائے گی۔

(اسماء الظروف) مع یہ مقارنۃ کے لئے ہے یعنی تقارن بلا فصل اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدۃً مع واحدۃ تو بسبب مقارنۃ کے دونوں دفعۃً واحدۃً واقع ہوجائیں گی مطلقہ بطلقتین ہو

جائیگی اگر مقارنتہ نہ ہوتی تو پھر ایک اولا واقع ہوتی اس کے ساتھ بائنہ ہوجاتی دوسری لغو ہوجاتی کیونکہ اس کے لئے محل باقی نہیں رہا قبل للتقدیم لفظ قبل تقدیم کے لئے ہے یعنی جس کی وصف بنے گا وہی مقدم ہوگا۔ اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ تو غیر مدخولہ کو صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ قبلیتہ اول طلاق جو مذکور ہوئی ہے یہ اسی کی صفت ہے لہذا وہ مقدماً واقع ہوجائے گی۔ غیر مدخولہ ایک کے ساتھ بائنہ ہوجائے گی ثانی کے لئے وہ محل باقی نہیں ہے اس لئے لغو ہوجائے گی۔

وثنتان لو قال قبلھا اگر غیر مدخولہ کو یوں کہتا ہے انتِ طالق واحدۃ قبلھا واحدۃ تو پھر دو طلاق واقع ہونگی کیونکہ لفظ طلاق جو اولاً مذکور ہوا ہے وہ تو فی الحال واقع ہوجائے گا۔ والذی وصف اور وہ طلاق جس کی وصف قبلیتہ کے ساتھ کی ہے وہ اس فی الحال واقع شدہ سے پہلے ہے تو وہ بھی فی الحال واقع ہوجائے گی کیونکہ جب کوئی شخص ایقاع الطلاق فی الماضی کی خبر دے تو وہ فی الحال واقع ہوتی ہے جب یہ دونوں معاً دفعۃً واحدۃ واقع ہوئیں تو مطلقہ بطلقتین ہوجائے گی۔ وبعد علی العکس یہ قبل کا الٹ ہے اگر غیر مدخولہ کو کہہ انت طالق واحدۃ بعد واحدہ تو دو طلاق واقع ہوں گی وجہ وہ ہے جو قبلھا واحدۃ میں پیش کی گئی ہے اگر غیر مدخولہ کو کہتا ہے انت طالق واحدۃ بعدھا واحدۃ تو ایک طلاق واقع ہوگی وجہ وہی ہے جو قبل واحدۃ میں بیان کی گئی ہے۔ وعند للحضرۃ لفظ عند حضور کے لئے ہے یعنی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے ہاں یہ شیئ حاضر ہے لزوم اور وجوب اس میں نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہہ لفلان عندی الف تو یہ ودیعۃ کا اقرار ہوگا لزوم اور وجوب پر دال نہیں۔

کلمات الشرط

ان للشرط کلمہ اِن صرف شرط کے لئے ہے اور یہ ایسے امر میں داخل ہوگا جو علی خطر الوجود ہوتا ہے خطر الوجود کا معنی ہے المتردد بین ان یکون وان لایکون یعنی جس کا ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر درجہ کے ہوں ایسے امور پر اِن کا دخول ہوتا ہے اب جو امر قطعی الوجود ہے یا قطعی الانتفا اس پر داخل نہیں ہوگا الا یہ کہ کسی نکتہ کی بنا پر انھیں مشکوک الوجود کے بمنزلہ کرلیں تو پھر داخل ہوسکتا ہے۔

فان قال ان لم اطلقکِ فانت طالق تو اس مقام پر شرط عدم طلاق ہے اور جب تک زوجین زندہ ہیں ممکن الوقوع اور متردد الوجود ہے لہذا عورت فی الحال مطلقہ نہیں ہوگی اور یہ طلاق احد الزوجین کی موت کے وقت واقع ہوگی کیونکہ بعد موت احد الزوجین وقوع طلاق نہیں ہوسکتا لہذا موت تک انتظار کی جائے گی جب موت آنے لگی تو اب ان لم اطلقک کی شرط پوری ہوچکی ہے تو عورت مطلقہ ہوجائیگی۔ جب عورت موت زوج کے وقت مطلقہ ہورہی ہے اگر غیر مدخولہ ہے تو پھر مستحق میراث نہیں ہوگی اگر

مدخولہ ہے تو پھر مستحق میراث ہوگی کیونکہ یہ طلاق فار ہے واذا کوفیوں کے نزدیک ظرف کے لئے آتا ہے اور شرط کے لئے بھی یعنی مضاف الیہ جو اس کا ہوگا اس کے حصول مضمون کے وقت کے لئے اس کی استعمال ہوگی تو ظرف زمان ہوا جیسے اذا یحاس الحیس یدعی جندب یعنی جس وقت حیس بنائی جاتی ہے تو اس وقت جندب کو بلایا جاتا ہے حیس بنائی جاتی ہے تمر۔ گھی۔ اقسط یعنی پنیر مایہ سے ان کو خلط ملط کر دیا جاتا ہے یہ حیس ہو جاتی ہے۔ اس شعر کا پہلا حصہ ہے اذا تکون کریہۃ ادعیٰ لہا یعنی بوقت کریہ امر کے خواہ حرب ہو یا کوئی اور تکلیف دہ امر تو اس وقت مجھے بلایا جاتا ہے یہ اذا ظرفیہ ہے اور اذا تصبک خصاصۃ فتجمل یہ اذا برائے شرط ہے کیونکہ یہ ایسے امر پر داخل ہے جو متردد بین الوقوع و عدم الوقوع ہے ظرفیہ کا معنی نہیں ہے یعنی اگر تجھے کسی وقت جوع و بھوک یعنی فقر پہونچ جائے تو فتجمل یعنی پھر صبر جمیل اختیار کرنا جزع فزع سے کچھ حاصل نہیں ہوتا تو یہاں برائے شرط ہے اور بصریوں کے نزدیک اس کا حقیقی اور وضعی معنی ظرف ہے ویسے کبھی اس کی استعمال برائے شرط ہوتی ہے لیکن اس استعمال میں بھی معنی ظرفیہ ساقط نہیں ہوگا۔ کوفیوں کے نزدیک جب اذا شرط کے لئے ہو تو معنی ظرفیہ ساقط ہو جائیگا دخولہ فی امر کائن ای متحقق فی الحال کما فی قولہ اذا تکون کریہۃ ادعیٰ لہا ای عند نزول حادثۃ او منتظر لا محالہ یعنی اذا کی استعمال امر منتظر میں ہوتی ہے جس کا وقوع مستقبل میں ہوگا بشرطیکہ وقوع لامحالہ ہو یعنی وقوع اس کا یقینی اور قطعی ہو جیسے اذا السماء انفطرت ومتی للظرف خاصۃ کلمہ متی کی وضع صرف معنی ظرفیۃ کے لئے ہے اس کی استعمال صرف شرط کے لئے نہیں ہوتی جیسے اِن کی صرف شرط کے لئے ہوتی تھی اور متی سے معنی ظرفیہ ساقط بھی نہیں ہو سکتا جیسے اذا سے ساقط ہو جاتا تھا علی رآی الکوفیین اگر بیوی سے کہتا ہے متی لم اطلقک انت طالق فیقع بادنی سکوتِ معمولی سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ایسا وقت موجود ہو چکا ہے جس میں اس نے طلاق نہیں دی اگرچہ قلیل ہی سہی وان قال اذا یعنی جب بیوی کو کہتا ہے اذا لم اطلقک فانت طالق تو صاحبین کے نزدیک یہ متیٰ کی مانند ہے کہ ادنیٰ سکوت کے ساتھ طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک اذا سے ظرفیۃ ساقط نہیں ہوتی کما ھو مذہب البصریین تو صاحبین کے نزدیک کلمہ اذا مثل متیٰ کے ہے اور امامؒ کے نزدیک لفظ اذا محض شرط کے لئے بھی آتا ہے اور ظرفیۃ اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ کما ھو مذہب الکوفیین کما فی اذا شئت فانہ کمتی شئت یہ مسئلہ بالاتفاق ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی سے کہتا ہے طلقی نفسک اذا شئت یہ بالکل ایسا ہے جیسے کہتا متی شئت یہ دونوں بمعنی ظرف کے ہیں جو عموم اوقات کا فائدہ دیتے ہیں لہٰذا یہ اختیار مجلس کے ساتھ متقید نہیں ہوگا بلکہ عورت جس وقت چاہے اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے۔

یہ مسئلہ بالاتفاق ہے بخلاف طلقی نفسک ان شئت یہ متقید بالمجلس ہوگا یعنی جس مجلس میں اختیار دیا ہے اسی مجلس میں عورت اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے جب اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو پھر طلاق نہیں دے سکتی۔ تو صاحبین نے کلمہ اذا کو اذا لم اطلقک میں کلمہ متی پر محمول کیا ہے جیسے اذا شئت میں بالاتفاق متی پر محمول تھا۔ وعند ابی حنیفۃؒ امامؒ کے نزدیک اذا لم اطلقک میں کلمہ اذا لفظ ان پر محمول ہے یعنی اس کا حکم وہی ہے جو ان لم اطلقک فانت طالق کا ہے۔

فاحتاج ابوحنیفۃؒ الی الفرق اب امامؒ کے مذہب پر ضرورت پیش آتی ہے کہ فرق پیش کیا جائے کہ اذا لم اطلقک میں اذا بمعنی ان ہے اور بمعنی متی نہیں اور اذا شئت میں اس کا عکس ہے تو فرمایا والفرق خلاصہ یہ ہے انہ لما جاء یعنی جب کلمہ اذا دونوں معنین کے لئے آتا ہے یعنی بمعنی ان شرط اور بمعنی متی ظرفیہ وقع الشک فی مسألتنا فی الوقوع فی الحال اس مسئلہ سے مراد اذا لم اطلقک ہے یعنی اس قول میں اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کریں تو وقوع طلاق فی الحال ہو جائیگا اور اگر ان پر محمول کریں تو پھر طلاق بوقت موت کے ہوگی تو وقوع فی الحال میں شک واقع ہوگیا لہذا شک کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وثمہ فی انقطاع تعلقہ بالمشیئۃ اس دوسرے مسئلہ میں یعنی اذا شئت میں تعلق بالمشیئۃ کے انقطاع میں شک واقع ہے لہذا شک کی بنا پر منقطع نہیں ہوگا خلاصہ یہ کہ طلقی نفسک اذا شئت میں طلاق فی الحال متعلق بمشیئۃ المرأۃ ہو چکی ہے اگر اذا کو محمول ان پر کریں تو تعلق بالمشیئۃ بعد المجلس منقطع ہونا چاہئے اور اگر متی پر محمول کیا جائے تو پھر تعلق بالمشیئۃ منقطع نہیں ہوگا۔ اب تعلق بالمشیئۃ جو فی الحال ثابت ہو چکا ہے شک کی بنیاد پر منقطع نہیں ہوگا۔

وکیف کیف کی وضع سوال عن الحال کے لئے ہے۔ فان استقام یعنی جس عبارت میں کیف استعمال کیا گیا ہے اگر سوال عن الحال مستقیم اور درست ہو سکے تو۔ ان استقام کا جواب محذوف ہے یہی کہا مصنفؒ نے وجواب ان محذوف یعنی ان استقام شرط ہے اس کا جواب محذوف ہے فبہا تو پھر ٹھیک درست ہے کہ سوال پر محمول کیا جائے گا یہ جواب ان ہے جو محذوف ہے اے یحمل یا یحمل علی السوال عن الحال جواب شرط ہے جو کہ محذوف ہے والا بطلت اگر سوال عن الحال درست و مستقیم نہیں ہوتا تو لفظ کیف خود باطل ہو جائیگا ویحنث اور متکلم اپنی کلام میں حانث ہو جائے گا یعنی اس کلام کا معنی و مفہوم ثابت ہو جائے گا فیعتق فی انت حر کیف شئت تو اس مقام پر سوال عن الحال درست نہیں ہو سکتا کیونکہ عتق کے حالات مختلفہ میں نہیں اس لئے غلام انت حرؒ کے ساتھ فی الحال آزاد ہو جائے گا اور کیف جو سوال عن الحال کے لئے تھا یہ باطل ہو جائے گا۔ واعلم ان کلمۃ کیف کلمہ کیف اس قول انت حر کیف شئت اور

انتِ طالق کیف شئت سوال عن الحال کے لئے نہیں بل صارت مجازا بلکہ یہ مجاز ہو چکا ہے لفظ اس سے جو موصولہ ہے ومعناها بصورت مجاز اس کا معنی ہوگا انت حرۃ وانت طالق بایۃ کیفیۃ شئت فعلی هذا المراد پس اس صورت میں استقامت سے مراد یہ ہوگی کہ کیفیۃ کا تعلق صدر کلام سے صحیح ہو کانت طالق کیف شئت میں کیونکہ طلاق کی مختلف کیفیات ہیں رجعی ہونا بائنہ ہونا مغلظہ ہونا اور عتق میں اس قسم کی کیفیات نہیں ہوا کرتیں لہٰذا عتق میں کیفیۃ کا تعلق صدر کلام سے مستقیم نہیں ہو سکتا لہٰذا یہاں لفظ کیف باطل ہو جائیگا عتق واقع ہو جائے گا اور انت طالق کیف شئت طلاق تو واقع ہو جائے گی البتہ تعیین کیفیۃ یعنی رجعیہ ہونا بائنہ ہونا خفیفہ یا غلیظہ ہونا یہ باقی ہے جو عورت کی رائے کی طرف مفوض ہے ان لم ینو الزوج اگر زوج کی کوئی نیت نہیں ہے تو اس وقت تعیین کیفیۃ عورت کی رائے پر موقوف ہے وہ جو چاہے وہی ہوگی وان نوی الزوج اگر زوج نے مخصوص کیفیۃ کی نیت کی ہوئی ہے فان اتفق نیتها اگر عورت کی نیت بھی زوج کی نیت سے متفق ہے تو یقع مانویا جو کچھ ان دونوں کی نیت ہے وہی واقع ہوگی وان اختلفت اگر عورت کی نیت خاوند کی نیت سے مختلف ہے فلا بد من اعتبار النیتین تو دونوں نیتین کا اعتبار کرنا ضروری ہے کیونکہ عورت کی طرف خاوند نے خود تفویض کیا ہے اس لئے اس کا اعتبار ضروری ہے واما نیتہ اور نیت زوج کا اعتبار اس لئے ضروری ہے کہ ایقاع طلاق میں اصل تو خاوند ہے اس لئے اس کی رائے کا اعتبار چاہیئے فاذا تعارضا تساقطا فبقی اصلؐ اب وہی اصل طلاق انت طالق باقی ہے اور یہی رجعی ہے اس لئے رجعی واقع ہو جائیگی وعندهما یتعلق الاصل ایضا صاحبین کے نزدیک جیسے کیفیتِ طلاق رائے مرأۃ کی طرف مفوض ہے اسی طرح خود اصل طلاق بھی اس کی رائے کی طرف مفوض ہے اگر وہ خود طلاق نہ چاہے تو انت طالق کیف شئت کے ساتھ خود اصل طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

فعندهما مالا یقبل الاشارۃ الحسیۃ صاحبینؒ کے نزدیک ضابطہ یہ ہے کہ جو شئی اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتی یعنی جو محسوسات میں سے نہیں ہے جیسے تصرفات شرعیہ طلاق وعتاق ونکاح وغیرہ فحاله واصله سواء یعنی اس کا حال اور اصل برابر ہیں جیسے یہاں طلاق اصل ہے اور رجعی یا بائنہ ہونا اس کا حال ہے یہ دونوں برابر درجہ کے ہیں ایک متبوع اور اصل دوسرے کو تابع اور فرع اور ایک کو مقدم دوسرے کو مؤخر قرار نہیں دیا جا سکتا لہٰذا ان کا وجود معاً ہوگا اب جیسے کیف شئت میں حالتہ طلاق مفوض الی رأی المراۃ ہے اسی طرح خود اصل طلاق بھی اسی کی طرف مفوض ہوگی کیونکہ دونوں کا وجود معاً ہے۔ اظن ان هذا مبنی الخ مصنفؒ کے حسب خیال اس مسئلہ کی بنیاد صاحبین کے نزدیک یہ ہے کہ

قیام العرض بالعرض ممتنع ہے یعنی ایک عرض محل بن جائے اور دوسرا عرض اس میں حال ہو کر اس کے ساتھ قائم ہو جائے یہ ممتنع ہے فان العرض الاول یعنی عرض اول جس کو اصل کہا گیا ہے وہ محل نہیں بن سکتا۔ عرض ثانی کے لئے جس کو حال کہا گیا ہے بل کلاھما بلکہ دونوں عرض حالان فی الجسم جسم میں حلول کنندہ ہیں ایک دوسرے میں حلول نہیں ہو سکتا فلیس احدھما اب ان میں سے کوئی ایک اصل اور محل بننے کے ساتھ اولی اور دوسرا فرع اور حال ہونے کے ساتھ اولی ہو ایسے نہیں ہو سکتا ففیما نحن فیہ یعنی مسئلہ طلاق اور اس کی کیفیت میں ہم یہ نہیں کہتے کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض ہو کر اس کے ساتھ قائم ہے تاکہ قیام العرض بالعرض لازم آئے جو کہ ممتنع ہے اور نہ یہ کہتے ہیں کہ اصل طلاق موجود بدون الفرع یعنی بدون الکیفیۃ ہو سکتی ہے بلکہ یہ دونوں اصلیۃ اور فرعیۃ میں برابر ہیں لکن لا انفکاک لیکن ایک کا انفکاک دوسرے سے نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق بغیر رجعی یا بائن ہونے کے واقع نہیں ہو سکتی فاذا تعلق احدھما جب ایک شئ یعنی کیفیۃ متعلق بمشیئۃ المرأۃ ہوئی تو دوسری یعنی طلاق بھی اس کی مشیئۃ کے ساتھ متعلق ہوگی۔

(فصل) فی الصریح والکنایۃ۔ الصریح لایحتاج الی النیۃ یعنی صریح محتاج الی نیۃ المتکلم نہیں ہوتا بلکہ بلانیۃ اس کا مفہوم ثابت ہو جاتا ہے جیسے اپنی منکوحہ سے کہتا ہے انت طالق نیت طلاق کرے یا نہ کرے طلاق واقع ہو جائے گی۔ والکنایۃ اور کنایہ محتاج الی النیۃ ہوتا ہے متکلم کی نیۃ ہوگی تو اس کا مقتضا ثابت ہوگا ورنہ تو نہیں جیسے کنایات طلاق متکلم کی نیتِ طلاق ہوگی تو طلاق واقع ہوگی والا فلا لاستتارھا ای لخفاء المراد بالکنایۃ اور مراد کے واضح کرنے میں کنایہ قاصر ہے۔ لایثبت بھا ماینددرئ بالشبہات جیسے حدود جو شبہات کی بنیاد پر ساقط ہو جاتی ہیں وہ ان کنایات سے ثابت نہیں ہوں گی۔ فلا یحد بالتعریض جب دوسرے شخص کے ساتھ تعریض کرتے ہوئے کہتا ہے لست انا بزانٍ میں تو زانی نہیں ہوں تو اس کے ساتھ تعریض ہے کہ تم زانی ہو تو متکلم پر حد قذف عائد نہیں ہوگی کیونکہ تعریض ایک قسم کنایہ کا ہے جس کا سوق ایسے موصوف کے لئے ہوتا ہے جو مذکور نہیں ہے تو اس کے اندر عموم ہو سکتا ہے کہ اس کا موصوف مخاطب ہو یا غیر مخاطب جیسے کسی موذی کو دیکھ کر کہا جائے المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ تو موذی سے تعریضاً نفی اسلام ہو رہی لیکن صراحۃ نہیں ہے کیونکہ حدیث کے اندر کوئی مخصوص موذی مراد نہیں ہے بلکہ بالعموم ہے اس لئے یہ صریح للمخاطب نہ ہوئی۔ قالوا وکنایات الطلاق یعنی وہ الفاظ جن کو کنایات از طلاق کہا جاتا مثلاً انت بائن۔ بتۃ وبتلۃ وحرام وغیرہ تطلق علیھا مجازاً یعنی ان الفاظ پر لفظ کنایہ کا اطلاق مجازاً ہے لان معانیھا

کیونکہ ان الفاظ کے معانی مستتر نہیں ہیں بلکہ ہر فرد اہل لسان پر ظاہر ہیں۔ لکن الابھام لیکن ابہام کی وجہ سے مشابہ بالکنایہ ہیں کہ یہ بینونتہ وغیرہ کس کے ساتھ متصل ہے کیونکہ بینونتہ کا معنی ہے قطع الوصلہ اور وصلہ کے انواع مختلف ہیں وصلہ نکاح کا بھی ہے اس کے علاوہ اور قسم کے تعلقات کو بھی وصلہ کہا جاتا ہے تو ان الفاظ میں ابہام آیا کہ عن ای شئی بائنۃ عن النکاح او غیرہ من التعلقات۔ فاذا نوی نوعاً منھا جب متکلم نے کسی خاص نوع کی نیت کی مثلاً اس کی نیت ہوئی بینونتہ از نکاح تو اب معنی اور مراد متعین ہو گئی ابہام زائل ہو گیا وثبین بموجب ھذا الکلام تو اس کلام کے موجب اور مقتضا کے موافق عورت بائنہ ہو جائے گی ولوجعلت کنایۃ حقیقۃ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایہ از طلاق ہوں تو تطلق رجعیۃ پھر عورت مطلقہ بطلاق رجعیہ ہو گی۔ لانھم فسروھا کیونکہ فقہا نے کنایہ کی تفسیر کی ہے مایستتر منہ المراد یعنی وہ لفظ کہ اس سے جو مراد ہے وہ مستتر ہو اور مراد مستتر اس مقام پر تو الطلاق ہے فیصیر پس کلمہ انتِ بائن ایسے ہو جائے گا جیسے انتِ طالق تو اس صورت میں طلاق رجعی ہونی چاہئے تھی۔ اعلم ان علمائنا رحمہم اللہ تعالیٰ یہ سابقہ کلام کی تفصیل ہے یعنی ہمارے علماء نے جب یہ کہا کہ انت بائن اور اس کے امثال سے طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ بناءً علی ان اس پر بنا رکھی کہ اس کلام کا موجب اور معنی بینونتہ ہے اس لئے طلاق بائنہ ہو گی۔ وردعلیھم تو ان پر اشکال وارد ہوا کہ یہ الفاظ آپ کے نزدیک کنایات ہیں اور کنایہ وہ ہوتا ہے کہ اس کی جو مراد ہے وہ مستتر ہو اور مراد مستتر تو الطلاق ہے تو واجب ہے کہ ان کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہو جیسے انت طالق سے رجعی ہوتی ہے کیونکہ انت بائن کنایہ ہے انت طالق سے فاجاب مشائخنا تو مشائخ نے یہی جواب دیا کہ ان الفاظ پر لفظ کنایہ کا اطلاق بطریق المجاز ہے علی سبیل الحقیقۃ نہیں ہے جیسے اس کی تفصیل مذکور فی المتن ہو چکی ہے لہذا ان کے ساتھ طلاق بائن واقع ہو گی کیونکہ بینونتہ اس کلام کا موجب اور معنی ہے یہ جواب مبنی ہے اسی تفسیر پر جو کنایہ کی تفسیر عند الفقہاء ہے۔ اگر کنایہ کی تفسیر علماء بیان کی لی جائے تو مدعیٰ ثابت ہو جاتا ہے اور جواب مذکور کا تکلف نہیں کرنا پڑتا کہ کنایات کا اطلاق بطریق مجاز ہے۔

فلھذا قال ای المصنف وبتفسیر علماء البیان لایحتاجون الی ھذا التکلف لانھا عندھم الخ یعنی علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ ایک لفظ ذکر کر کے اس کے معنی وضعی سے معنی ثانی قصد کیا جائے جو معنی وضعی کا ملزوم ہے چونکہ لفظ اپنے معنی وضعی میں مستعمل ہوتا ہے پھر اس سے معنی ثانی مراد لیا جاتا ہے تو معنی وضعی کے لحاظ سے وہ عمل کرے گا جیسے طویل النجاد کے معنی حقیقی سے اس کے ملزوم طول قامۃ کی طرف انتقال ہوتا ہے تو ایسے ہی لفظ بائن سے اس کا معنی حقیقی مراد ہو گا پھر بنیتہ یعنی بسبب

نیتہ متکلم انتقال الی الطلاق ہوگا تو یہ طلاق لفظ بائن کے حقیقی معنی کے مناسب صفۃ بینونتہ پر واقع ہو گی۔ لانہ اریدبہ الطلاق یتصل الخ اس عبارت کا تعلق یراد بالبائن معناہ کے ساتھ ہے یعنی لفظ بائن سے اس کا معنی حقیقی مراد ہوگا نہ کہ لفظ بائن کے ساتھ لفظ الطلاق مراد ہوگا چونکہ اس کا حقیقی معنی مراد ہے اور متکلم کی نیت کی وجہ سے انتقال طلاق کی طرف کیا گیا ہے لہذا یہ طلاق بائن کے حقیقی معنی کے موافق واقع ہوگی مجاز میں لفظ کا حقیقی معنی مراد نہیں ہوسکتا لیکن کنایہ میں عند علماء البیان حقیقی معنی مراد ہوتا ہے پھر انتقال الی الملزوم ہوتا ہے۔ الا فی اعتدی یہ استثناء ہے فتطلق علی صفۃ البینونتہ سے یعنی لفظ اعتدی کے ساتھ طلاق بائنہ واقع نہیں ہوگی بلکہ رجعی ہوگی۔ لانہ یحتمل مایُعد یہ دلیل ہے خلاصہ یہ کہ اعتدی کا معنی ہے شمار کر تو اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ اقراء یعنی حیض جو عدت کے ہوتے ہیں وہ شمار کر اور چونکہ عدۃ بعد از طلاق ہوتی ہے تو جب متکلم اسی معنی کی نیت کرے گا تو لامحالہ یہ معنی مقتضی الطلاق ہوگا لہذا اس لفظ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوگی اور یہی دلیل تام ہے۔ ان کان بعد الدخول یعنی اگر اپنی منکوحہ کو یہ الفاظ بعد الدخول کہتا ہے کیونکہ اس پر عدۃ ہوتی ہے لہذا یہ الفاظ مقتضی طلاق ہوں گے وان کان قبلہ اگر یہ الفاظ قبل از دخول کہہ گئے ہوں تو پھر چونکہ غیر مدخولہ مطلقہ پر عدۃ تو نہیں ہوا کرتی پھر یہ الفاظ کیونکر مقتضی طلاق ہوں گے تو جواب دیا کہ یثبت بطریق الطلاق اسم المسبب علی السبب یعنی اس لفظ سے غیر مدخولہ کی طلاق بطریق اطلاق المسبب علی السبب کے ہوگی کیونکہ طلاق سبب ہے اور عدۃ اس کا مسبب ہے اور یہ علاقہ مجاز ہے تو مراد یہ ہوگی کہ کونی طالقا تو لفظ اعتدی مجاز ہوا از کونی طالقا بطریق اطلاق المسبب علی السبب یعنی لفظ اعتدی جو عدت پر دال ہے یہ مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے تو اعتدی سے مجازاً "کونی طالقاً" مراد ہوسکتا ہے۔ یرد علیہ انہ ذکر یعنی اس مجاز پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اطلاق المسبب علی السبب اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ مسبب مقصود من السبب ہوتا کہ یہ مسبب بمنزلہ علتہ غایتہ کے ہو جاتے جو مقصود من الفعل ہوتی ہے تو جب مسبب درجہ علۃ تک پہنچ گیا تو یہ بدرجہ اصل ہو جائیگا جیسے علۃ اصل ہوا کرتی ہے تو یہ استعارہ اصل برائے فرع ہو جائیگا مجاز صحیح ہوگا۔ وھہنا المسبب لیس کذٰلک یعنی یہاں مسبب مقصود من السبب نہیں ہے کیونکہ مقصود من الطلاق اعتداد نہیں ہے بلکہ طلاق دینے کے اور مقاصد ہوتے ہیں۔ عدت صرف استبراء رحم کے لئے ہے۔ وکذا استبرئی رحمک یہ بھی کنایات میں سے ہے لیکن طلاق رجعی واقع ہوگی دلیل بعینہ وہی ہے جو اعتدی میں پیش کی گئی یحتمل تو اس لفظ کے اندر یہ احتمال ہے کہ عورت کو استبراء رحم کا حکم اس لئے دیا ہے کہ بعد الاستبراء

زوج آخر کے ساتھ تزوج کرسکے تو جب خاوندنے اسی معنی کی نیت کی تو یہ معنی مقتضی طلاق ہوگا ۔ اور غیر مدخولہ کے لئے کوئی طلاقاً سے مجاز ہوگا جیسے اعتدی تھا اور علاقہ مجاز اطلاق المسبب علی السبب ہوگا. مگر یہ قابل اشکال تو ضرور ہے کہ یہ مسبب مقصود اصلی من السبب نہیں ہے لہذا یہ علاقہ کافی للمجاز نہیں ہے لیکن جواباً یہ کہا گیا اطلاق المسبب علی السبب کی ضروری شرط یہ ہے کہ مسبب کو سبب کے ساتھ اختصاص حاصل ہو تو بس یہی اختصاص کافی للمجاز ہوتا ہے اور یہاں ایسے ہے کہ عدة شرعیة اصالة مختص بالطلاق ہے اور موت وحدوث حرمة مصاهرة وارتداد الزوج وغیرہ میں عدة تبعاً واجب ہے اصالةً نہیں ہے تو جب اصالةً مختص بالطلاق ہوا تو مجاز صحیح ہوجائیگا۔ وکذا انت واحدة یعنی یہ کنایہ ہے اور اس کے ساتھ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ اس لفظ میں احتمال طلاق ہے جب خاوند نیت طلاق کرے گا تو اس کے ساتھ ایک رجعیہ واقع ہوگی بائنہ نہیں ہوگی کیونکہ بینونتہ پر یہ لفظ دلالت نہیں کرتا۔

(التقسیم الثالث فی ظهور المعنی وخفائه) اللفظ اذا ظهر منه المراد اگر لفظ کا معنی اور مراد ظاہر ہو تو اس لفظ کو اس مراد کی بنسبت ظاہر کہا جاتا ہے۔ ثم ان زاد الوضوح اگر اس لفظ کے اندر ظہور مراد کے ساتھ وضوح اور انکشاف زیادہ ہو بایں طور کہ وہ لفظ اسی مراد کے لئے مسوق ہو یعنی اس کا سوق اور سیاق اسی مراد کے لئے ہو تو ایسے لفظ کو نص کہا جائیگا۔ لیکن اس کے اندر احتمال تخصیص وتاویل ہوسکتا ہے ثم ان زاد اگر اس لفظ کے اندر وضوح اتنا زیادہ ہوجائے کہ اس کے اندر باب التاویل والتخصیص بالکل مسدود ہوجائے یعنی نہ اس کے اندر احتمال تاویل کی گنجائش ہو نہ تخصیص کی البتہ اس کے اندر احتمال نسخ ہوسکتا ہے ایسے لفظ کو مفسر کہا جاتا ہے ثم ان زاد اگر اس کے اندر وضوح اور قوۃ اتنا زیادہ ہو کہ احتمال نسخ بھی مسدود اور ختم ہوجائے تو اس کا نام محکم ہے ہذہ اربعة اقسام باعتبار ظہور المراد ظاہر۔ نص۔ مفسر۔ محکم۔ کقولہ تعالیٰ واحل الله البيع وحرم الربوا یہ آیتہ ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے یہ ایک معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے نص ہے حلة بیع اور حرمة ربوا کے بارہ میں تو ظاہر ہے کہ اہل لسان اس سے یہ معنی علی وجہ الظہور سمجھتے ہیں. اس میں کوئی خفا نہیں ہے اور تفرقة بین البیع والربوا کے بارہ میں نص ہے کیونکہ اس کا سوق وسیاق بیع اور ربوا کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے ہے کیونکہ یہ رد اور جواب ہے قول کفار کا جو انھوں نے کہا تھا انما البيع مثل الربوا یعنی بیع و ربوا دونوں برابر درجے کے ہیں فی تحصیل المنفعة تو اس پر رد کیا گیا کہ ایسے نہیں ہے بلکہ قانون الہی میں بیع حلال اور ربوا حرام ہے. باقی رہا ان کے مابین فرق

کی تفصیل اوراس کے وجوہات وعلل تواس بارہ میں رجوع الی التفاسیر کرنا چاہیئے. وقولہ مثنی وثلاث
ورباع ظاہرٌ فی الحل نص فی العدد یہ ظاہر ونص کی دوسری مثال ہے پہلی آیت باعتبار معینین
کے ظاہر ونص تھی اور یہ باعتبار لفظین کے کہ ایک لفظ کے اعتبار سے ظاہر ہے اور دوسرے لفظ کے
اعتبار سے نص ہے فانکحوا ما طاب لکم کے الفاظ حلت نکاح کے متعلق ظاہر ہیں کیونکہ یہ امر وجوب
کے لئے نہیں ہے کہ اسے ظاہر فی اثبات الوجوب قرار دیا جائے بلکہ اباحۃ کے لئے ہے لہذا یہ ظاہر ہو
گا فی اثبات الاباحۃ والحلۃ اور مثنی ثلاث رباع ان کا سوق وسیاق اثبات عدد کے لئے ہے اور
مقصود اصلی یہی ہے اس لئے اثبات عدد وتعداد کے بارہ میں نص ہے. یہ آیت مسوق لاثبات العدد
ہے اور مقصود من الآیۃ یہی ہے اس پر دو دلیلیں پیش کردیں پہلی یہ ہے لان الحل قد علم من
غیر ھذہ الآیۃ کیونکہ حلتِ نکاح تو اس کے علاوہ اور آیتہ سے معلوم ہو چکی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا
قول احل لکم ما وراء ذلکم یعنی ما سوائے محرمات کے باقی عورتیں تمہارے لئے حلال ہیں ان سے نکاح
کرسکتے ہیں تو فانکحوا ما طاب لکم کا مقصود اصلی یہ حلۃ نہ ہو بلکہ اس کا مقصود بیان عدد ہے تاکہ یہ آیت
فائدہ جدیدہ کی حامل ہو کیونکہ الافادۃُ خیر من الاعادۃ ولانہ اذا ورد الامر بشئ مقیدٍ الخ یہ دوسری
دلیل ہے حاصل یہ کہ جب امر وارد ہو کسی ایسی شئ کا جو مقید بالقید ہو تو مقصود اصلی وہی قید ہوتی ہے
اور اسی کا اثبات مطلوب من الامر ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اصلی شئ واجب نہ ہو نحو بیعوا سواءً بسواءٍ
بیع چونکہ واجب نہیں ہے بلکہ ایک مباح اور حلال امر ہے تو یہاں مقصود اصلی یہ قید سواءً بسواء والی
ہے اور اسی کا اثبات مطلوب من الامر ہے کہ ربو یہ اموال کے تبادلہ میں مساواۃ بدلین جب ہم جنس ہوں
ضروری اور واجب ہے اسی طرح فیما نحن فیہ میں نفس نکاح تو واجب نہیں ہے بلکہ مباح اور حلال
ہے لہذا مقصود من الآیتہ یہی مثنی ثلاث رباع ہے اور مطلوب من الامر اثبات عدد ہے لہذا یہی کلمات
بدرجہ نص ہوں گے دربارہ اثبات عدد ہذا مبنیٌ علی ما قرارہ ائمۃ العربیۃ من ان الکلام اذا اشتمل علی قیدٍ
زائد علی مجرد الاثبات والنفی فذلک القید ہو مناط الافادۃ ومتعلق الاثبات والنفی ہم نے قید کی ہے کہ
اصل شئ واجب نہ ہو کیونکہ اگر نفس شئ واجب ہو تو پھر مقصود من الامر اسی کا ایجاب ہوتا ہے اگر وہ کسی
قید پر مشتمل ہو تو وہ قید مقصود نہیں ہوگی جیسے ادوا زکوٰۃ الفطر عن کل حرٍ وعبدٍ بعض روایات میں من
المسلمین کی قید مذکور ہے چونکہ صدقۃ الفطر واجب ہے اسی کا ایجاب مقصود من الحدیث ہے من المسلمین
کی قید مقصود اصلی نہیں ہے اس لئے احناف کے نزدیک مولیٰ پر عبد کا صدقۃ الفطر واجب ہے خواہ وہ
عبد مسلم ہو یا غیر مسلم ونظیر الفصو فسجد الملئکۃ الخ .... النظیران الاولان یعنی پہلی دو نظیریں ایک

فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون یہ مثال مفسر ہے اور دوسری نظیر ان اللہ بکل شئی علیم یہ مثال محکم ہے کتب اصول میں مفسر اور محکم کی یہی دو مثالیں پیش کی گئی ہیں اول برائے مفسر اور ثانی برائے محکم فی التمثیل بھما نظر یعنی ان دونوں مثالوں کے ساتھ جو تمثیل دی گئی ہے اس میں نظر ہے۔ لان الفرق بین المفسر والمحکم یہ دلیل نظر ہے حاصل یہ کہ مفسر اور محکم میں یہ فرق پیش کیا گیا ہے کہ مفسر قابل نسخ ہوتا ہے اور محکم قابل نسخ نہیں ہوتا اور یہ دونوں مثالیں فسجد الملئکۃ اور ان اللہ بکل شئی علیم اس معاملہ میں برابر ہیں۔ ان دونوں میں اس قسم کا فرق نہیں ہوسکتا۔ لانھم الخ کیونکہ قبول نسخ جو مفسر میں ہے اور عدم قبول النسخ جو محکم میں ہے اس سے کیا مراد ہے اگر وہ یہ ارادہ کریں کہ یہ نسخ اور عدم نسخ باعتبار لفظ کے ہے تو پھر یہ دونوں آیتیں مفسر ہیں کیونکہ اگرچہ ان کا معنی اور مفہوم تو قابل نسخ نہیں لیکن الفاظ من حیث الالفاظ تو منسوخ ہوسکتے ہیں اگر ان کی مراد یہ ہو کہ یہ نسخ و عدم نسخ باعتبار محل کلام اور معنی کلام کے ہے یا عمومی معنی مراد ہو یعنی نسخ خواہ باعتبار لفظ کے ہو یا باعتبار معنی اس کا احتمال مفسر میں ہوتا اور محکم میں نہیں ہوتا پھر یہ دونوں آیتیں محکم ہیں کوئی بھی ان میں سے مفسر نہیں ہے کیونکہ فسجد الملئکہ کا معنی اور مفہوم اخبار بسجود الملئکہ ہے یہ نسخ کو قبول نہیں کرسکتا جیسے اخبار بعلم اللہ تعالیٰ جو ان اللہ بکل شئی علیم کا مفہوم ہے قابل نسخ نہیں ورنہ تو کذب فی اخبار اللہ تعالیٰ لازم آئیگا تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا فلاجل ھذا پس اسی وجہ سے میں نے دو مثالیں حکم شرعی کی پیش کی ہیں تاکہ مفسر اور محکم کے مابین فرق ظاہر ہوجائے۔ نقولہ تعالیٰ قاتلو المشرکین کافۃ یہ مثال مفسر ہے تو کافہ کا کلمہ باب تخصیص کو مسدود کر رہا ہے احتمال تخصیص تو اس میں نہ رہا البتہ احتمال نسخ اس میں موجود ہے کیونکہ یہ حکم شرعی ہے اور حکم شرعی قابل نسخ ہوتا ہے جب تک مانع نسخ موجود نہ ہو قولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ یہ محکم کی مثال ہے کیونکہ یوم القیامہ کے الفاظ نے باب نسخ کو مسدود کردیا ہے لہٰذا یہ محکم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ انقطاع وحی کے بعد کوئی بھی محتمل نسخ نہیں ہے اس لئے ظاہر۔ نص۔ مفسر محکم بغیرہ ہیں۔

والکل یوجب الحکم الا انہ یظھر التفاوت الخ یعنی یہ تمام کے تمام اربعہ اقسام موجب حکم ہیں یعنی یہ حکم ثابت کردیں گے علی طریق القطع والیقین لاعلی سبیل الظن والتخمین الا انہ یظھر التفاوت عند التعارض یعنی ان کے درمیان بوقت تعارض کے تفاوت ظاہر ہوگا کہ قوی کو ترجیح علی الضعیف ہوگی۔ بوقت تعارض کے نص کو ترجیح علی الظاہر ہوگی اور مفسر ان دونوں پر مقدم ہوگا اور محکم تمام پر راجح ہوگا امثلہ تعارض تلویح میں مذکور ہیں فلینظر۔ واذا خفی یہاں سے ظاہر۔ نص۔ مفسر۔ محکم کے

مقابلات پیش کئے جا رہے ہیں وہ بھی چار ہیں۔ مقابل ظاہر کا خفی ہے نص کا مشکل مفسر کا مجمل اور محکم کا متشابہ فان خفی بعارض یعنی لفظ کی مراد مخفی ہو جائے بسبب کسی عارض کے یعنی نفس لفظ کے لحاظ سے کوئی خفا نہیں ہوتا بلکہ بوجہ عارض کے ہوتا ہے خفی کہا جاتا ہے وان خفی لنفسہ یعنی اس کے اندر خفاء مراد خود نفس لفظ اور ذات لفظ کی وجہ سے ہے تو یہ خفا ذاتی ہوا پھر دیکھا جائیگا فان ادرک عقلا اس کی مراد اگر عقلا معلوم اور مدرک ہو سکتی ہے تو فمشکل اس کی مراد غور و فکر اور تأمل بالعقل کی وجہ سے معلوم ہو سکتی ہے اولا ای لایدرک عقلا بل نقلا ای بل یدرک بالنقل فمجمل تو مجمل کی مراد عقل کے ساتھ معلوم نہیں بلکہ نقل من الشارع کے ساتھ اس کی مراد معلوم ہوتی ہے اولا یدرک اصلاً ای لاعقلاً ولا نقلاً فمتشابہ یہ متشابہ ہے۔ فالخفی کآیۃ السرقۃ یہ خفی ہے بحق نباش وطرار۔ نباش کفن دزد کو کہتے ہیں اور طرار جیب تراش کو کہتے ہیں اگرچہ دونوں کا فعل از قسم سرقۃ تو ہے لیکن ان کا نام الگ الگ ہو چکا ہے انھیں سارق کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا اب لفظ سارق ان کے حق میں خفی ہو چکا ہے کہ سارق سے مراد نباش وطرار ہو سکتے ہیں یا نہیں اور یہ خفاء بسبب اسی عارض کے ہے کہ ان کا اسم الگ الگ ہو چکا ہے اور یہ اپنے اسی اسم کے ساتھ مختص ہیں۔ اب اسی خفاء کی بنا پر حکم قطع میں خفا ہوا کہ ان پر قطع ید ہو یا نہ ہو تو اس کے متعلق کہا کہ فینظر ان کان الخفاء لمزیۃ الخ اب دیکھا جائے گا کہ جو لفظ ان کے حق میں خفی ہو رہا ہے اگر اس کی وجہ یہ ہو کہ اس لفظ کے معنی سے اس میں کچھ مزیہ اور زیادۃ موجود ہے تو یثبت لہ الحکم تو حکم اس زیادۃ والے کے لئے ثابت ہو جائیگا۔ والنقصان اگر اس میں وہ معنی ناقص ہے تو لا پھر حکم اس کے لئے ثابت نہیں ہوگا تو ہم نے دیکھا کہ سرقۃ کا معنی ہے اخذ المال المملوک من الحرز خفیۃ بغفلۃ صاحبہ اور طرار تو اس لحاظ سے کامل سارق ہے لانہ یاخذ المال المملوک مع حضور المالک ویقظتہ تو جب اس کے اندر معنی سرقۃ علی طریق الکمال موجود ہے تو اس پر حکم سرقۃ بطریق اولیٰ عائد ہوگا لہٰذا اس پر قطع ید ہے۔ بخلاف نباش کے کہ اس کے اندر معنی سرقۃ علی سبیل النقص ہے کیونکہ نباش تو موتیٰ کے کفن اتار لیتا ہے ولا تکون المحافظۃ والحرز بالموتیٰ لہٰذا اس پر حد سرقۃ قائم نہیں ہوگی کیونکہ حدود مندرئی بالشبہات ہو جاتی ہیں اور اس کے سارق ہونے میں شبہہ واقع ہو چکا ہے کہ اس کا فعل معنی سرقۃ سے ناقص اور کمزور ہے۔

والمشکل اما لغموض فی المعنی مشکل وہ تھا جس میں خفا نفس لفظ کے اندر تھا لیکن اس کا ادراک عقل سے ہو سکتا تھا اس کے اشکال کی وجہ پیش کرتے ہوئے کہا اما لغموض فی المعنی کہ اس معنی میں غموض اور پوشیدگی ہوگی اور یہی موجب اشکال ہوگی نحو وان کنتم جنباً فاطھروا تطہر کا معنی ہے

غسل جمیع ظاہر البدن تو اس لحاظ سے جنابت میں ظاہر بدن کا غسل واجب ہے اور باطن بدن کا غسل ساقط ہے فوقع الاشکال فی فم اب فم میں اشکال ہے کہ یہ ظاہر بدن میں داخل ہے یا نہیں پھر اسی کو حکم تطہر میں داخل ہونا چاہئے یا نہیں پھر جنابت میں داخل تحت حکم التطہر ہو یا تو وضو میں بھی اب یہاں ضرورۃ تأمل بالعقل کی پیش آئی تو غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ فم من وجہ باطن ہے کہ ابتلاء ریق یعنی منہ کی تھوک نگل جانے سے صوم فاسد نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ بدن کا باطن ہے ورنہ تو ظاہر بدن سے جو شئی اندر چلی جائے فساد صوم کی موجب ہوتی ہے وظاہر من وجہ اور فم من وجہ ظاہر ہے کیونکہ فم میں پانی وغیرہ لے جانے سے فساد صوم نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ ظاہری حصہ ہے ورنہ باطن سے جو شئی اندر چلی جائے تو صوم فاسد ہو جاتا ہے تو اس اشکال کو عقلاً دفع کیا گیا اور دونوں وجہ کا لحاظ رکھا گیا کہ طہارۃ کبریٰ میں اس کو ملحق بالظاہر کیا گیا اور اس کا غسل واجب قرار دیا گیا۔ وبالباطن فی الصغریٰ طہارۃ صغریٰ یعنی وضوء میں اس کو ملحق بالباطن کیا گیا لہٰذا حدث اصغر میں اس کا غسل واجب نہیں ہے وھذا اولیٰ من العکس عکس سے یہی صورت اولیٰ ہے جو پیش کی گئی ہے لان قولہ تعالیٰ ان کنتم جنبا فاطھروا بالتشدید یہ تطہر کا باب چونکہ تکلف اور مبالغہ کے لئے استعمال ہوتا ہے اس لئے یہاں یہ دال بر تکلف ومبالغہ ہے لہٰذا اسی کے مناسب یہی ہے کہ فم کو داخل فی ظاہر البدن کرکے جنابت میں اس کا غسل واجب قرار دیا جائے بخلاف آیت وضو کے وہ ہے فاغسلوا وجوھکم یہ مبالغہ کے لئے نہیں اور حدث اصغر بنسبت حدث اکبر کے کثیر الوقوع ہے لہٰذا اس کے مناسب تخفیف ہے تو غسل فم اس میں واجب نہ ہونا الیق ہے۔

او لاستعارۃ بدیعۃ اس کا عطف لغموض فی المعنی پر ہے یعنی مشکل کا اشکال یا بوجہ استعارہ بدیعہ کے ہوگا نحو قواریر من فضۃ یہ آیتہ بتلا رہی ہے کہ جنت میں اکواب یعنی پینے کے لئے برتن فضۃ چاندی سے بنے ہوئے ہوں گے لیکن ان کے لئے لفظ قواریر کا استعارہ کیا گیا اور قواریر شیشہ اور زجاج سے بنتے ہیں تو قواریر کا اطلاق جو بطور استعارہ کے کیا گیا ہے یہ موجب اشکال ہے تو تأمل بالعقل سے اس کا حل کیا گیا کہ ان کے اندر بیاض اور حسن فضہ کا ہوگا اور صفاء وشفافیۃ زجاج کی ہوگی۔ والمجمل کاٰیۃ الربوا مجمل وہ تھا جس کی مراد خفی تھی اور یہ خفاء نفس لفظ کی وجہ سے تھا اور اس کا ادراک نقل من الشارع کے ساتھ ہو سکتا تھا اور اجمال کی مختلف وجوہ ہوتی ہیں یا تو ایک لفظ کے اندر تزاحم ہوتا ہے معانی کثیرہ کا جیسے مشترک۔ یا وہ لفظ غریب ہوتا ہے کہ اس کے اندر غرابتہ ہوتی ہے اور نامانوس الاستعمال نہیں ہوتا جیسے لفظ ھلوع یا وہ لفظ جو معنی ظاہر اور لغوی مفہوم سے نقل ہو کر دوسرے مفہوم

میں چلا جاتا ہے جس کی تفصیل اور توضیح بغیر نقل کے معلوم نہیں ہو سکتی جیسے لفظ صلوۃ زکوٰۃ اور ربوٰا مصنفؒ نے یہاں مجمل کی مثال آیتہ ربوا سے پیش کی ہے کہ ربوا جس کو حرام کیا گیا ہے یہ مجمل ہے۔
لان الربوا ھو الفضل ربوا تو فضل اور زیادۃ کا نام ہے اور ہر قسم کا فضل تو حرام نہیں ہے اور اس پر اجماع ہے۔ اب ہم معلوم نہیں کر سکتے کہ کس قسم کا فضل مراد ہے جو حرام ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیائے ستہ میں اس ربوا کی تبیین فرمائی بقولہ علیہ السلام الذھب بالذھب و الفضۃ بالفضۃ والتمر بالتمر والبر بالبر والملح بالملح والشعیر بالشعیر مثلا بمثل یدا بید۔
احتیج بعد ذلک اس کے بعد پھر ضرورت پیش آئی طلب و تأمل کی تاکہ ان اشیاء ستہ کے علاوہ باقی اشیا میں علۃ ربوا معلوم کر کے حکم جاری کیا جائے تو آئمہ مجتہدین نے اپنی حسب بصیرت علۃ معلوم کرنے کی کوشش کی احناف کے نزدیک علۃ ربوا القدر والجنس ہے اس علۃ کی بنا پر اشیا ستہ کے علاوہ باقی اشیاء میں حکم جاری کیا گیا۔ والمتشابہ کالمقطعات فی اوائل السور الخ متشابہہ کی چند مثالیں پیش کر دیں جیسے اوائل سور میں مقطعات اور جیسے اللہ تعالیٰ کے لئے اثبات ید اور اثبات وجہ ونحوھما ای مثل العین والقدم والسمع والبصر۔ وحکم الخفی الخ یہاں سے ان کا حکم پیش کر دیا کہ خفی کا حکم ہے الطلب یعنی فکر قلیل اور یہ معلوم کرنا کہ خفاء مزیۃ وزیادۃ کی وجہ سے ہے یا نقص وضعف کی وجہ سے پھر اس کے مناسب جریان حکم والمشکل الطلب ثم التأمل تأمل سے مراد ہے التکلف والاجتہاد فی الفکر تاکہ اس کا معنی اشکال سے ممیز ہو جائے۔ والمجمل الاستفسار اور مجمل کی تبیین چونکہ بالنقل ہوتی ہے اس لئے پہلے استفسار ضروری ہے یعنی طلب البیان عن المُجمِل یعنی اجمال کنندہ سے طلب کیا جائے کہ وہ خود اسے بیان کرے اور اس کی وضاحت کرے اور کبھی یہ بیان شافی وافی ہے جس کے ساتھ ابہام وخفا پوری طرح مرتفع ہو جاتا ہے اس وقت وہ مُجمَل مفسر ہو جاتا ہے جیسے صلوۃ۔ زکوٰۃ مجمل تھے لیکن ان کی تبیین وتوضیح علی طریقۃ الکمال ہو چکی ہے اب یہ مفسر ہیں اور کبھی بیان غیر شافی ہوتا ہے جیسے بیان ربوا جو اس حدیث کے ساتھ ہوا ہے جو اشیاء ستہ میں وارد ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم من الدنیا ولم یبین لنا ابواب الربوا اس وقت ضرورت ہوتی ہے کہ صاف اوصاف صالحہ للعلیۃ کی جستجو کی جائے اور ان علل کی بنیاد پر تامل کر کے احکام جاری کئے جائیں جیسے کہ مجتہدین نے ربوا کے بارہ میں کیا۔

والمتشابہ التوقف ای حکم المتشابہ التوقف فھذا من باب العطف یعنی یہ عبارت از قبیلہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین سے ہے اور عاطف واحد ہے کیونکہ لفظ المتشابہ کا عطف لفظ الخفی

پر ہے جو لفظ حکم کا مضاف الیہ ہو کر مجرور ہے تو لفظ متشابہ بروئے عطف کے مجرور ہے اور لفظ التوقف کا عطف لفظ الطلب پر ہے جو حکم الخفی کی خبر ہو کر مرفوع ہے اور حکم الخفی مبتدا ہے اور عاطف ایک ہے لفظ واو جو والمتشابہ میں مذکور ہے جمہور کے نزدیک یہ عطف جائز ہے بشرطیکہ مجرور مقدم ہو اسی لئے کہا والمجرور مقدم اور وہ لفظ الخفی اور اس کا معطوف لفظ المتشابہ ہے نحو فی الدار زید و الحجرۃ عمروٌ جائز ہے ایسے ہمارا عطف مذکور بھی صحیح ہے یعنی متشابہ کا حکم ہے توقف عن طلب المراد یعنی اس کی مراد طلب کرنے سے رک جاؤ حکم الخفی الطلب کے تمام معطوفات اسی قبیلہ سے ہیں۔

علی اعتقاد الحقیۃ یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ اس کی جو بھی مراد ہو گی عند اللہ وہ حق ہے اگرچہ ہم نہیں جانتے عندنا ای عند الحنفیہ علی قرأۃ الوقف علی الا اللہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قول وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون میں بعض علماء الا اللہ پر وقف لازم قرار دیتے ہیں اور والراسخون سے کلام مستانف ہو جائیگی والبعض قرؤا بلا وقف اور بعض حضرات یہاں وقف نہیں کرتے بلکہ الراسخون کا عطف لفظ اللہ پر ڈال کر اسے تحت الاستثناء درج کرتے ہیں۔

فعلی الاول پہلی قرأۃ یعنی جب وقف لازم الا اللہ پر ہو تو پھر راسخون فی العلم متشابہات کی مراد نہیں جانتے۔ وھو مذہب علماء نا الحنفیۃ رحمہم اللہ تعالیٰ اور اسی قرأۃ کو ترجیح دیتے ہوئے کہا وھذا الیق بنظم القران اور الیق ہونیکی دو وجہیں پیش کیں اول یہ کہ حیث جعل اتباع المتشابہات متشابہات کے پیچھے پڑنا اور ان کی مراد کے متعلق جستجو اور کرید کرنا یہ اللہ تعالیٰ نے زائغین کا حظ اور اور نصیب قرار دیا ہے بقولہ تعالیٰ فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ و ابتغاء تاویلہ اور راسخین فی العلم کا حظ و نصیب یہ ہے الاقرار بحقیتہ کہ اس کے حق ہونے کا اقرار کریں اور ادراک مراد سے اپنے عجز کا اعتراف کریں اور یہی سمجھ آتا ہے اللہ تعالیٰ کے قول یقولون آمنا بہ کل من عند ربنا یعنی ہم خواہ جانیں یا نہ جانیں ہم اس کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور اقرار کرتے ہیں کل من عند ربنا یہ ہے کام راسخین فی العلم کا اور وہ سوال کرتے ہیں اے رب ہمیں اس زیغ سے محفوظ فرمادے ربنا لا تزغ قلوبنا یعنی ہمیں اس زیغ سے بچا جو داعی ہو اتباع متشابہات کی طرف جو مبتلا فی الفتنۃ والضلالۃ کرتا ہے۔ وایضاً علی ذلک المذہب یہ دوسری وجہ ترجیح ہے حاصل یہ کہ دوسرے مذہب کے لحاظ سے جو الا اللہ پر وقف نہیں کرتے لفظ یقولون امنا خبر ہو گی مبتداء محذوف کی کیونکہ جب الا اللہ پر وقف نہ ہو اور والراسخون لفظ اللہ پر معطوف ہو کر تحت الاستثناء ہو تو پھر تقدیر عبارت یوں ہو گی وھم یقولون آمنا بہ اور ہمارے مذہب کے لحاظ سے ارتکاب حذف نہیں کرنا پڑتا بلکہ والراسخون

مبتدا ہوگا اور یقولون آمنا بہ اس کی خبر ہوگی والحذف خلاف الاصل فکما ابتلی من لہ ضرب جہل الخ
یہ درحقیقت ایک اشکال کا جواب ہے جیسے مصنفؒ نے خود واضح کردیا کہ کلام تو افہام مخاطبین کیلئے
ہوتی ہے۔ جب راسخین فی العلم کے لئے علم بالمتشابہات میں کسی قسم کا حظ اور حصہ نہیں ہے تو پھر ان
کے انزال کا کیا فائدہ تو اسی کا جواب دے رہا ہے کہ مقصود من النزول ابتلاء راسخین ہے اسی کو بیان
کرتے ہوئے فرمایا کہ جیسے وہ شخص جو ایک قسم کے جہل میں مبتلا ہے تو اس کا ابتلاء اور آزمائش
امعان فی السیر کے ساتھ کی جاتی ہے کہ طلب علم میں گہری سیر کرے اور اپنی کوشش اور طاقت طلب علم
میں صرف کردے اسی طرح ابتلی الراسخ فی العلم راسخ فی العلم کا ابتلاء اور ازمائش بالتوقف عن
طلبہ یعنی اسے کہا جائے کہ طلب علم سے رک جاؤ آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرو اور اپنے ذہن کی
باگ وڈور کھینچ کر تأمل اور طلب سے روک دو۔ فان ریاضۃ البلید جیسے بلید کی ریاضت عدو ودوڑ
سے کرائی جاتی ہے تو جواد کی آزمائش باگ کھینچ کر منع عن السیر کے ساتھ ہوتی ہے غور کیا جائے تو
وھذا اعظمھما بلوی یہ راسخ فی العلم کی آزمائش بنسبت جاہل کے بطور بلوی کے اعظم ہے اور بطور
جدوی ونفع کے اعم ہے یعنی آزمائش وابتلاء جو دونوں ہم نے ذکر کئے ہیں ایک ابتلاء جاہل دوسری
ابتلاء عالم ان میں سے ابتلاء عالم اعظم ترین ہے کیونکہ جو بلوئی اور آزمائش ترک محبوب میں ہوتی ہے
یہ اعظم اور اشق ہوتی ہے بنسبت اس آزمائش کے جو غیر مقصود کے طلب میں ہوتی ہے جاہل میں
ثانی قسم کا ابتلاء ہے اور راسخ فی العلم میں پہلے قسم کا تو راسخ فی العلم کے لئے ضروری ہوجاتا ہے کہ
اس معاملہ میں سب کچھ اللہ تعالیٰ کے حوالے کردے اور اپنے آپ کو عجز اور بے بسی کے راستہ میں
ڈال دے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے علم میں لاشئی ہوجائے اور بحر فناء میں ایسا غرق ہوجائے کہ اس کا
نام ونشان بھی باقی نہ رہے۔ یہ ہے طالبین کا منتہیٰ اقدام کہا گیا ہے عجز عن درک الادراک ادراک یعنی
اپنے علم کے ادراک سے عجز یہ بھی ایک قسم کا ادراک وعلم ہے۔ (مسئلۃ) اس مسئلہ میں ایک اعتراض
اور اس کا جواب ہے۔ خلاصہ اعتراض یہ کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے اور دلیل لفظی سے مراد یہ ہے
کہ الفاظ کے مفہومات وضعیہ سے قوانین عربیۃ کے تحت جو استدلال کیا جائے گا یہ لفظی ہے اور یہ مفید
یقین نہیں ہے۔ لانہ مبنی الخ کیونکہ دلیل لفظی کی مدار امور ظنیہ پر ہے اور جو شئی مبنی علی الظن ہو وہ
مفید یقین نہیں ہوسکتی امر ثانی تو ظاہر ہے البتہ امر اول یعنی یہ کہ دلیل لفظی امور ظنیہ پر مبنی ہے اس کو
ثابت کیا کہ چند امور وجودیہ پر اور چند امور عدمیہ پر مبنی ہے جو تمام کے تمام ظنی ہیں اور امور وجودیہ
یہ ہیں نقل لغۃ کیونکہ معانی وضعیہ مفردات کے لغۃ سے معلوم ہوتے ہیں والنحو کیونکہ ھیئات ترکیبیہ

کے معانی نحو کے قوانین سے معلوم ہوتے ہیں والتصریف یعنی علم الصرف کیونکہ ہیئات مفردات کے معانی صرف سے معلوم ہوتے ہیں کیونکہ صیغوں کے مباحث کہ یہ ماضی ہے یہ مضارع وغیرہ اس قسم کے مباحث علم صرف میں ہیں اور معانی الفاظ کا جاننا علم الصیغ پر موقوف ہے یہ تو امور وجودیہ ہیں اور اسی طرح چند امور عدمیہ پر بھی موقوف ہے وہ یہ ہیں عدم الاشتراک ۔ عدم المجاز ۔ عدم الاضمار یعنی تقدیر عبارت نہ ہو۔ عدم النقل یعنی وہ کلمہ موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منقول نہ ہو۔ عدم التخصیص۔ عدم التقدیم والتاخیر۔ قد اوردوا فی امثالہ ای امثال التقدیم والتاخیر میں یہ مثال پیش کی گئی ہے اسروا النجوی الذین ظلموا کیونکہ الذین ظلموا اسروا کا فاعل نہیں بن سکتا کیونکہ الذین ظلموا اسم ظاہر ہے اور جب اسم ظاہر فاعل ہو تو فعل جمع نہیں لایا جاسکتا اور یہاں فعل " اسروا ". جمع ہے اس لئے تقدیر عبارت یوں ہوگی والذین ظلموا اسروا النجوی تو موصول مع الصلہ مبتدا ہوا اور اسروا اس کی خبر ہوئی اب یہ تقدیم تاخیر کا ارتکاب کیوں کیا جاتا کیلا یکون من قبیل اکلونی البراغیث یہاں بھی وہی سوال ہے کہ البراغیث اسم ظاہر ہے جو کہ فاعل ہے اور اکلونی فعل جمع ہے تو اس مثال کو لغۃ ضعیفہ پر محمول کیا جاتا ہے کہ فعل جمع میں جو واو جمع کی ہے یہ ضمیر فاعل نہیں ہے بلکہ ایک علامت ہے جو دلالت کرتی ہے کہ اس کا فاعل بصورت جمع آئیگا جیسے ضَرَبَتْ کی تاء تانیث علامت ہے کہ اس کا فاعل مؤنث آئے گا اور یہ لغۃ ضعیفہ ہے قرآن مجید کی آیت کو تقدیم و تاخیر پر محمول کیا گیا تاکہ وہ اس لغۃ ضعیفہ کے قبیل میں سے نہ ہو۔ عدم الناسخ ۔ عدم المعارض العقلی یعنی اس دلیل لفظی کا ناسخ بھی موجود نہ ہو اور اس کا معارض عقلی بھی نہ ہو عقلی کی اس لئے تخصیص کی کہ معارض نقلی قابل تاویل ہوتا ہے اور یہ ضروری امور خواہ وجودی ہو یا عدمی یہ تمام ظنیات ہیں اما الوجودیات یعنی جو وجودی امور ہیں ان کی دارمدار نقل اور روایت پر ہے اور راوی معصوم نہیں ہیں لہذا نقل بطریق احاد قطعی نہیں ہوسکتا اور نقل بالتواتر ان امور میں ہے نہیں۔ اما العدمیات فلان مبناھا علی الاستقراء اور استقراء مفید ظن ہوتا ہے مفید قطع اور یقین نہیں ہوسکتا لہذا دلیل لفظی ظنی ہوگی مفید یقین نہیں ہوسکتی۔ مصنف ؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا ھذا باطل یعنی جو یہ کہا گیا ہے کہ دلیل لفظی مفید یقین نہیں ہے یہ باطل ہے لان بعض اللغات کیونکہ کچھ لغات اور نحوی و صرفی مسائل و قوانین حد تواتر تک پہونچی ہوئی ہیں جیسے وہ لغات جو انتہائی درجہ شہرۃ حاصل کرکے مشہور ہیں اور نحو کا یہ مسئلہ الفاعل مرفوع والمفعول منصوب اور صرف کا یہ مسئلہ کہ ضَرَبَ اور جو الفاظ اسی وزن پر ہوں وہ ماضی ہے یہ تو حد تواتر تک پہونچے ہوئے ہیں فکل ترکیب مؤلف الخ ہر وہ ترکیب جو اس قسم کے مشہورات سے مؤلف

ہے وہ یقیناً قطعی ہوگی کقولہ تعالیٰ ان اللہ بکل شئ علیم ۔
ونحن لا ندعی اور ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ تمام نقلیات قطعی ہیں لیکن بعض کے قطعی ہونیکا انکار مکابرہ ہے ۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ کوئی ایک ترکیب بھی قطعی نہیں ہے تو وہ درحقیقت جمیع متواترات کا منکر ہے جیسے وجود بغداد کا انکار کرنا کیونکہ وجود بغداد بھی تو ترکیب خبری سے اس کا علم حاصل ہے ۔ بہرحال ان منکرین کا قول اور دعوی سفسطہ اور عناد پر مبنی ہے کیونکہ اس کی بنیاد کسی دلیل مزخرف اور مغالطہ پر مبنی ہے تو یہ سفسطہ ہے والا فہو عناد وانکار للضروری والعقلاء لا یستعملون الخ عدمیات میں جو اشیا ذکر کی گئی ہیں مجاز واضمار وغیرہ یہ خلاف اصل ہیں اور عقلاء اپنی کلام بوقت عدم قرینہ کے خلاف اصل استعمال نہیں کرتے لہذا یہ احتمالات مجاز واضمار وغیرہ غیر معتدبہ ہیں ۔ وایضا قد یعلم دوسری بات یہ بھی ہے کہ کبھی قرائن قطعیہ سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جو اصل مفہوم ہے وہی مراد ہے ورنہ تو پھر فائدہ تخاطب باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر ان احتمالات کو معتبر سمجھا جائے کہ شاید مجاز ہو یا اضمار ہو تو پھر تخاطب سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور ایسے احتمالات سے تو پھر متواتر کی قطعیت بھی ختم ہو جائیگی ۔ واعلم ان العلماء یعنی علماء حضرات علم قطعی کا اطلاق دو معنی پر کرتے ہیں احدھما ما یقطع الاحتمال اصلا یعنی جس کے اندر خلافِ مراد احتمال بالکل نہ ہو نہ احتمال ناشی بالدلیل اور نہ شی بلا دلیل اس قسم کا علم قطعی محکم اور متواتر میں ہوتا ہے ۔ والثانی دوسرا یہ کہ ایسا علم جو احتمال ناشی عن الدلیل کو ختم کردے اگرچہ احتمال ناشی بلا دلیل اس میں آسکتا ہے یہ بھی علم قطعی کہلاتا ہے ظاہر، نص اور خبر مشہور سے یہی علم قطعی حاصل ہوتا ہے اول قسم کو علم الیقین کہا جاتا ہے اور ثانی کو علم الطمانینۃ ۔

(التقسیم الرابع) فی کیفیۃ دلالۃ اللفظ علی المعنی یہ تقسیم اربعہ اقسام کی طرف ہے ایک عبارۃ النص دوسرا اشارۃ النص تیسرا اقتضاء النص چوتھا دلالت النص ۔ معنی کے اندر ۔ معنی موضوع لہ ۔ جزء موضوع لہ ۔ لازم موضوع لہ جو متاخر عن الملزوم ہے اور ملزوم یہی معنی موضوع لہ ہے ۔ ان معانی ثلثہ کا اعتبار عبارۃ النص اور اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں کیا اور اقتضاء النص میں لازم موضوع لہ کا اعتبار کیا بشرطیکہ یہ لازم متقدم ہو اور معنی موضوع لہ اس کی طرف محتاج ہو ۔ تقسیم کرتے ہوئے کہا دلالۃ اللفظ علی المعنی یعنی لفظ کی دلالت معنی اور مدلول پر دلالت یا تو موضوع لہ پر ہوگی یا موضوع لہ کی جزء پر یا موضوع لہ کے ایسے لازم پر جو اس سے متاخر فی التحقق و الوجود ہے اب ان معانی ثلثہ میں جس معنی پر دلالۃ ہو عبارۃ ان سیق الکلام لہ اگر سیاق کلام اسی معنی

کے اثبات کے لئے ہو تو یہ عبارۃ النص ہے۔ واشارۃ ان لم لیق الکلام لہ اگر سیاق کلام اس معنی کے لئے تو نہیں لیکن کلام اس پر دلالت کرتی ہے تو یہ اشارۃ النص ہے وعلی لازمہ اگر دلالت لفظ لازم موضوع لہ پر ہے اور یہ لازم ایسا ہے کہ معنی موضوع لہ اس کی طرف محتاج ہے تو یہ لازم متقدم ہوا تو یہ اقتضاء النص ہے۔

وعلی الحکم فی شئ الخ نظم کے منطوق سے ایک حکم ثابت ہوتا ہے اور لغۃً اس حکم کی ایک علۃ مفہوم ہوتی ہے جس کی وجہ سے منطوق میں یہ حکم ثابت ہوا ہے اب یہی علۃ ایک دوسری شئ میں موجود ہے جو منطوق نظم نہیں اس دوسری شئ پر جس میں یہ علۃ موجود ہوئی ہے اس حکم منطوق کے ثبوت پر نظم دلالت کرتی ہے اس کو دلالت النص کہا جاتا ہے عبارت مصنف کا مفہوم یہ ہے وعلی الحکم ای دلالۃ النظم علی الحکم فی شئ یہ وہی دوسری شئ ہے جو منطوق نظم نہیں ہے یوجد فیہ معنی یہ شئ کی صفت ہے اور معنی سے مراد علۃ ہے یعنی نظم دلالۃ کرے ثبوت حکم پر ایسی شئ میں جس کے اندر وہ معنی موجود ہے جو یفھم لغۃ لغۃً سمجھا جاتا ہے کہ ان الحکم فی المنطوق لاجلہ حکم منطوق نظم میں اسی معنی کے بسبب ہے دلالۃ اسے دلالۃ النص کہا جاتا ہے واعلم ان مشائخنا الخ یہ ان اقسام مذکورہ کی تفصیل وتبیین ہے بمع امثلہ ہمارے مشائخ رح نے چونکہ دلالت کی تقسیم اربعہ اقسام پر کی ہے تو واجب اور ضروری ہے کہ ان کی کلام کو حصر پر محمول کیا جائے تاکہ تقسیم میں فساد نہ آسکے۔ فاقول الذی فھمت جو کچھ ان کی کلام سے اور ان دلالات کی جو امثلہ انھوں نے پیش کی ہیں ان سے جو کچھ میں نے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ عبارۃ النص اس کو کہتے ہیں دلالۃ کرے لفظ ایسے معنی پر جس کے لئے کلام مسوق اور چلائی گئی ہو۔ یہ معنی مدلول خواہ عین موضوع لہ ہو یا اس کی جزء ہو یا موضوع لہ کا لازم متأخر ہو۔ اور اشارۃ النص دلالۃ کرنا لفظ کا معانی ثلثہ مذکور میں سے کسی ایک پر بشرطیکہ کہ کلام اس کے لئے مسوق نہ ہو وانما قلنا ذلک ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ مشائخ رح کی اصطلاح میں جو حکم ثابت بعبارۃ النص ہوتا ہے اس کے لئے واجب ہے کہ وہ ثابت بالنظم ہو اور سوق کلام بھی اس کے لئے ہو اور حکم ثابت باشارۃ النص کے لئے ضروری ہے کہ ثابت بالنظم ہو اور سوق کلام اس کی خاطر نہ ہو اور نظم سے ان کی مراد لفظ ہے۔

وقد قالوا قولہ تعالیٰ للفقراء المھاجرین الایہ اس آیت کے متعلق انھوں نے کہا کہ اس کا سوق وسیاق اس لئے ہے کہ غنیمۃ سے فقراء مہاجرین کے لئے ایجاب سہم کیا جائے اور چونکہ انھیں فقراء کہا گیا ہے تو اس کے اندر اشارہ ہے کہ جو کچھ اپنے اموال دار الحرب میں چھوڑ آئے تھے

ان سے ان کا ملک زائل ہو چکا ہے ۔ معنی اول یعنی ایجاب سہم من الغنیمۃ آیت کا موضوع لہ معنی ہے.
اور اسی کو علمائ نے عبارۃ النص کہا ہے تو یہ معنی موضوع لہ ثابت بالنظم ہے اور معنی ثانی یعنی ان کے
ملک کا زوال ان اشیا سے جو دار الحرب میں چھوڑ آئے ۔ یہ لفظ فقراء کے موضوع لہ کی جزء ہے لان الفقرائ
کیونکہ فقراء وہ لوگ ہوتے ہیں جو کسی شیٔ کے مالک نہ ہوں اب ان کا صرف ما خلفوا فی دار الحرب کا مالک
نہ ہونا یہ جزء ہے اور ان کا کسی شیٔ کا مالک نہ ہونا یہ بدرجہ کل ہے ۔ فلما سموا جب انھیں نے دلالتِ لفظ
علی زوال ملکھم عما خلفوا کو اشارۃ النص کہا ہے اور اشارہ وہی ہوتا ہے جو ثابت بالنظم ہوئی ہے۔
اس لئے اس پر دلالۃ لفظ کو اشارۃ النص کہا جائے گا ۔ واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم اور لازم
متأخر یہ بھی ان کی نزدیک ثابت بالنظم ہے فلانھم قالوا ان قولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقھن
اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول وعلی المولود لہ سیق لایجاب نفقۃ یہ چلایا گیا ہے
کہ ان زوجات کا نفقہ زوج پر واجب ہے جنہوں نے ان کا بچہ جنا ہے ۔اور یہ معنی اس کا موضوع لہ
ہے ۔ وفیہ اشارۃ اور اس آیت میں علی المولود لہ کے لفظ سے اشارہ ہے کہ انفاق علی الولد کے
بارہ میں باپ منفرد ہے ۔ اذ الایشارکہ کیونکہ مولود لہ میں جو ولد کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ہے۔
اس میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہے ۔ فکذا فی حکمھا اسی طرح جو اس نسبۃ کا حکم ہے یعنی
انفاق علی الولد اس میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا ۔ وھذا المعنی یعنی باپ کا منفرد
فی النفقہ ہونا یہ موضوع لہ کا لازم خارجی ہے کیونکہ زوجہ کی تخصیص بالزوج اور اس کے لئے محل حرث
ہونا اس کا لازم خارجی ہے ۔ اختصاص الولد بالاب اور یہ بھی متأخر کیوں کہ بچہ
پیدا ہونے کے بعد اختصاص ہوتا ہے ۔ ولما جعلوہ جب علما نے اس معنی کی طرف
اس آیت میں اشارہ تسلیم کیا ہے تو لازم خارجی جو متأخر ہے تو اس کو ثابت بالنظم تسلیم کیا حاصل
یہ کہ تینوں معانی یعنی موضوع لہ ۔ جز موضوع لہ ۔ لازم متأخر للموضوع لہ ثابت بالنظم ہیں ۔ فالمثال
الاول یعنی للفقرآء وال عبارۃ فی الموضوع لہ اس کا معنی موضوع لہ ہے ایجابُ سہم من الغنیمۃ اس
میں وہ عبارۃ النص ہے ۔ واشارۃ الی جزئہ جز موضوع لہ سے مراد زوال ملکھم عما خلفوا فی دار
الحرب ہے اس کے لئے اشارۃ النص ہے ۔ المثال الثانی اس سے مراد وعلی المولود لہ رزقھن ہے۔
عبارۃ فی الموضوع لہ موضوع لہ اس کا ایجابُ نفقۃِ الزوجات ہے اس میں عبارۃ النص ہے ۔
اشارۃ الی لازمہ اور اس کا لازم یعنی انفراد الاب بنفقۃ الاولاد کے اثبات کے لئے اشارۃ النص ہے
وایضا الی جزئہ اور جز موضوع لہ یعنی یہ کہ نسب اباء کی جانب ہوتا ہے اس کے لئے بھی یہ آیۃ اشارۃ
النص ہے ۔ الی آخر ما ذکرنا فی المتن اس کی تفصیل متن میں آرہی ہے ۔ واذا قالت المرأۃ لزوجھا

جب عورت اپنے خاوند سے کہتی ہے کہ تُو نے میرے اوپر ایک عورت کو نکاح کر لیا ہے فطلقها اس
کو طلاق دے دے ۔ فقال ارضاءً لها خاوند اپنی اس عورت کو راضی کرنے کی خاطر کہتا ہے کل امراة لی
فطالق میری ہر عورت کو طلاق ہے طلقت کلهن قضاءً تمام عورتیں حتی کہ یہ بھی جس کو راضی کر رہا
تھا مطلقہ ہو جائینگی قضاءً ۔ قاضی اس کی اس بارہ میں تصدیق نہیں کرے گا کہ مخاطبہ ان میں داخل
نہیں تھی فالمعنی الموضوع له اس کلام کا موضوع لہ معنی طلاق جمیع نسائه لیکن سوق کلام اس
کے لئے نہیں ہے وقد سیق الکلام اور اس کلام کا سوق جزء موضوع لہ کے لئے ہے وهو طلاق بعضهن
اور وہ جزء طلاقِ بعض ہے اس عورت مخاطبہ کے سوا فیکون پس یہ کلام جزء موضوع لہ کے لئے عبارة
النص ہو گی کیونکہ سوق کلام اسی کی خاطر ہے ۔

واشارة الی الموضوع له موضوع لہ یعنی طلاق کل کے لئے اشارة النص ہو گی کیونکہ اس کے
لئے سوق کلام نہیں ہے ۔ وایضاً اشارة الی الجزء الآخر اور دوسری جز یعنی اسی عورت مخاطبہ کی
طلاق میں بھی یہ اشارة النص ہو گی کیونکہ سیاق کلام اس کی خاطر نہیں ہے وایضا الی لازم
الموضوع له اور لازم موضوع لہ کیلئے بھی اشارة النص ہو گی وہ لوازم طلاق یعنی وجوب مہر اور وجوب عدة
وغیرہ کے لئے اشارة النص ہو گی وقوله تعالیٰ واحل الله البیع وحرم الربوا الخ سیق للازم المتأخر
اس آیت کا سوق لازم متأخر کے لئے ہے یعنی تفرقہ بین البیع والربوا اس کے لئے یہ عبارة النص ہو گی.
اور یہ آیت اشارة النص ہو گی موضوع لہ کے لئے یعنی حرمة ربوا اور حلة بیع کے لئے اور اس کے
اجزاء مثلاً حرمة بیع النقدین متفاضلا بجنسہ اور لوازم مثلاً انتقال ملک فی البیع اور وجوب تسلیم
المبیع اور حرمة الانتفاع فی الربوا ان تمام کے لئے اشارة النص ہو گی کیونکہ ان کے لئے سوق کلام
نہیں ہے ۔ وانما قیدنا اللازم بالمتأخر الخ دلالة النص میں ہم نے لازم کے ساتھ متأخر ہونیکی قید
لگا دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لانهم سموا دلالة اللفظ علی اللازم المتقدم کہ علماء نے لازم متقدم
پر دلالة لفظ کو اقتضاء النص کے ساتھ موسوم کیا انما جعلوا کذلک ایسے کیوں کیا اصل وجہ یہ ہے
کہ دلالة النص کا درجہ اقتضاء النص سے قوی ہے اس لئے مصنفؒ نے ثابت کیا کہ لازم متأخر پر
دلالة لفظ قوی ہوتی ہے بنسبت لازم متقدم کے تو کہا لان دلالة الملزوم کیونکہ ملزوم کی دلالة لازم
متأخر پر ایسے ہے جیسے دلالة علة علی المعلول ہوتی ہے اقوی یہ قوی ہے بنسبت دلالة ملزوم
کے جو ایسے لازم پر ہو جو غیر متأخر ہے کیونکہ یہ ایسے ہے جیسے دلالة معلول علی العلة ہو فان الاولی
مطردة دون الثانیة کیونکہ دلالة اولی یعنی دلالة علة علی المعلول مطرد اور کلی ہے یعنی ہر وقت ہے کسی

مخصوص وقت اور شرط کے ساتھ وابستہ نہیں ہے اور ثانیہ یعنی دلالۃ معلول علی العلۃ مطرد نہیں ہے
اذلا دلالۃ للمعلول علی العلۃ کیونکہ معلول کی دلالۃ علی العلۃ صرف اس وقت ہوتی ہے جب معلول
مساوی للعلۃ ہو اگر مساواۃ نہ ہو تو دلالۃ یقینی نہیں ہوسکتی دیکھئے طلوع شمس علۃ برلائے وجود ضوء
ہے جب طلوع شمس کا علم ہوگا تو اس کے ساتھ علم بالضوء ضرور ثابت ہوگا عکس نہیں ہے یعنی ثبوت
ضوء سے طلوع شمس کا ثبوت ضروری نہیں ہے ہوسکتا ہے کہ یہ ضوء من النار ہو تو جب دلالۃ اولیٰ
مطرد ہوئی تو وہ قوی من الثانیہ ہوگی جو غیر مطرد ہے۔ ولان النص یہ دلالۃ اولیٰ کے اقوی ہونے کی
دوسری دلیل ہے حاصل یہ کہ جو نص مثبت للعلۃ ہوتی ہے وہ ضرور مثبت للمعلول ہوتی ہے تبعاً
کیونکہ معلول تابع ہے اور علۃ درجہ اصل میں ہے جب اصل ثابت ہوا تو تابع ضرور ثابت ہوگا۔ اما
المثبت للمعلول جو مثبت معلول ہو وہ مثبت للعلۃ جو کہ اصل ہے بنسبت معلول کے قرار نہیں
دی جاسکتی خلاصہ یہ کہ جو مثبت تابع ہو اس کو مثبت متبوع قرار نہیں دیا جاتا۔ فیحسن ان یقال پس
مستحسن یہی ہے کہ کہا جائے کہ معلول ثابت ہے عبارۃ النص کے ساتھ جو علۃ کو ثابت کرتی ہے۔
ولا یحسن ان یقال اور یہ مستحسن نہیں ہے کہ کہا جائے کہ علۃ ثابت ہے اس عبارۃ النص کے ساتھ
جو مثبتِ معلول ہے۔

فتبین من ھذہ ان ابحاث مذکورہ سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص اور اقتضاء النص
کی تعریفات واضح ہوچکی ہیں واما حد دلالۃ النص اور دلالۃ النص کی تعریف وہی جو مذکور ہوئی
ہے اس قول مصنف کے ساتھ علی الحکم فی شیٔ یعنی لفظ دلالۃ کرے اور پر حکم کے ایسی شیٔ میں جس
کے اندر وہ معنی موجود ہے جو ہر لغۃ دان سمجھتا ہے کہ منطوق میں یہ حکم اسی معنی کی وجہ سے ہے۔
تو اسی دلالۃ لفظ کو دلالۃ النص کہا جاتا ہے۔ نحو ولا تقل لھما اُف اب یہ نظم حرمۃ ضرب پر دال بدلالۃ
النص ہے کیونکہ ضرب ابوین ایک ایسی شیٔ ہے کہ اس کے اندر اذیٰ یعنی ایذاء ابوین موجود ہے۔
والاذی معنی اور اذیٰ ایسا معنی اور سبب ہے کہ ہر عارف لغۃ سمجھتا ہے کہ حکم فی المنطوق یعنی حرمۃ
فی المنطوق اور منطوق تافیف ہے کہ اس کی حرمۃ لاجلہ اسی معنی اذی کیوجہ سے ہے تو دلالۃ علی حرمۃ الضرب
دلالۃ النص ہوئی وجہ الحصر فی ھذہ الاربع ان اربعہ اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ المعنی یعنی معنی
جو مراد من الکلام ہے اگر عین موضوع لہ ہے یا جزء موضوع لہ یا موضوع کا لازم ہے جو اس سے
متقدم نہیں تو ان کے لئے وہ لفظ عبارہ النص ہوگا ان سیق الکلام لہ بشرطیکہ سیاق کلام اسی معنی
کی خاطر ہو۔ واشارۃ النص ان لم یسق اور اشارۃ النص ہوگا اگر اس معنی کے لئے سوق کلام نہ ہو۔

وان کان لازمه المتقدم اگر دلالۃ لفظ لازم موضوع لہ پر ہو ایسا لازم جو متقدم از معنی موضوع لہ فالاقتضاء تو یہ اقتضاء النص ہے۔ والالم یکن شئ من ذلک اگر ان میں سے کوئی شئی نہ ہو یعنی معنی مرادی نہ عین موضوع لہ ہو نہ جزء موضوع لہ نہ لازم متأخر اور نہ لازم متقدم فان وجد فی ھذا المعنی اگر اس معنی مرادی میں وہ علۃ موجود ہو جو ہر عارف لغۃ سمجھتا ہے کہ منطوق میں حکم اسی علۃ کی خاطر ہے تو ایسے معنی مرادی کے لئے دلالۃ لفظ دلالۃ النص ہو گی۔ وان لم یوجد اگر اس قسم کی علۃ موجود نہ ہو تو پھر کسی قسم کی نہ دلالۃ ہو سکتی اور نہ استدلال ہو سکتا ہے وانما قلنا یفھم کل من یعرف اللغۃ ہم نے جو یہ کہا کہ اس معنی کو جو منطوق میں علۃ حکم ہے ہر عارف لغۃ سمجھ سکے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس معنی اور علۃ کو کوئی نہیں سمجھتا یا بعض سمجھتے ہیں اور بعض نہیں سمجھتے تو فلا دلالۃ پھر بھی کسی قسم کی دلالۃ نہیں ہو گی۔ کیونکہ دلالۃ لفظیہ کا اعتبار ہر اس شخص کی بنسبت ہوتا ہے جو عالم بالوضع ہو اور اسی قید کے ساتھ قیاس اقسام دلالۃ سے خارج ہو جائیگا فان المعنی فی القیاس کیونکہ جو معنی علۃ بنتا ہے قیاس میں اس کو ہر عالم لغۃ نہیں سمجھ سکتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے۔ ھذا ھو یہ ایک انتہائی اقدام تحقیق و تنقیح ہے اس مقام میں جو مصنفؒ نے پیش کیا اور وجوہ دلالت سے اس حد تک کشف عطاء کرنا یہ مصنفؒ کا حصہ ہے اس سے پہلے کسی نے سبقت نہیں کی اگر اعتماد نہ آئے تو کتب متقدمین متاخرین کا مطالعہ کر کے تجربہ کر دیکھو وللہ در المصنف رحمۃ اللہ تعالی واللہ تعالی الموفق۔

کقولہ تعالیٰ للفقراء المہاجرین اس آیت کا سوق و سیاق چونکہ اس کے لئے ہے کہ مہاجرین سہم من الغنیمۃ کا استحقاق رکھتے ہیں اور یہ سہم ان کے لئے واجب و ثابت ہے تو اس استحقاق و ایجاب کے لئے یہ عبارۃ النص ہے فیہ اشارۃ اور اس میں اس طرف اشارہ ہے جو کچھ دیار و اموال دار الحرب میں چھوڑ آئے ہیں اس سے ان کا ملک زائل ہو چکا ہے کیونکہ فقراء انھیں کہتے ہیں جو کسی شئی کے مالک نہ ہوں لیکن اس کے لئے سوق آیۃ نہیں ہے اگرچہ یہ جزء موضوع لہ ہے اس لئے اشارۃ النص ہو گی۔ وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن سیق اس آیۃ کا سیاق اس کے لئے ہے کہ مرضعہ کا نفقہ رضیع کے والد پر واجب ہے اس کے لئے یہ عبارۃ النص ہو گی اور باقی مسائل جو اس آیت سے ثابت ہوتے چونکہ ان کے لئے سوق نظم نہیں لہذا ان تمام مسائل کے اثبات کے لئے اشارۃ النص ہو گی مثلاً یہ مسئلہ کہ نسب الی الاباء ہوتا ہے اور یہ مسئلہ کہ ان للاب ولایۃ تملک مالہ باپ کو یہ ولایۃ اور اختیار حاصل ہے کہ حسب ضرورۃ اپنے ولد کے مال کا مالک بن سکتا ہے لانہ ای الولد نسب الیہ ای الی الاب بلام الملک فی قولہ تعالیٰ المولود لہ فیقتضی پس یہ نسبت مقتضی ہے کہ

ولد کو اور اس کے مال کو باپ کے ساتھ علی قدر الامکان کمال اختصاص حاصل ہے۔ لیکن تملک الولد تو غیر ممکن ہے کیونکہ علاقہ محرمیۃ میں ملک قائم نہیں ہو سکتا من ملک ذا رحم محرم فھو حر لکن تملک ماله لیکن یہ کہ والد مال ولد کا مالک ہو جائے یہ ممکن ہے لہذا یہ ثابت ہو جائیگا والی الانفراد ہ اور اس آیۃ میں اس مسئلہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ انفاق علی الولد میں باپ منفرد ہے کیونکہ جو نسبۃ ولد الی الاب ہے اس نسبۃ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں لہذا اس کے حکم انفاق میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا۔ والی ان اجر الرضاع اور اس آیت میں اس مسئلہ کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجرۃ رضاع مخصوص تقدیر اور اندازہ سے مستغنی ہے یعنی اجرۃ معین کرنے کی ضرورۃ نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر امہات ولد کا رزق واجب قرار دیا ہے اور اس کا کوئی خاص مقدار ذکر نہیں فرمایا فان اراد اگر خاوند کا ارادہ ہو کہ بچے کی والدہ جو مطلقہ ہو چکی ہے ارضاع ولد کے لئے اجارہ پر کرے تو جائز ہے اور مقدار اجرۃ کا تعین ضروری نہیں اور آگے لفظ بالمعروف بھی اسی عدم تعیین کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ مسائل ثابت باشارۃ النص ہوں گے وان اراد استیجار غیر الوالدۃ اگر بچے کی والدہ کے علاوہ کسی اور عورت کا استیجار کرے اور تقدیر اجرۃ نہ ہو تو اس کا ثبوت دلالۃ النص سے ہے اشارۃ النص سے نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ثبوت منطوق نظم سے نہیں ہے کیونکہ نظم میں رزقھن وکسوتھن کی ضمیر عائد الی الوالدات ہے نہ کہ مطلق مرضعات کی طرف البتہ منطوق میں عدم تقدیر کی جو وجہ ہے وہ غیر والدات میں بھی متحقق ہے وہ یہ کہ تقدیر اجرۃ نہ کرنا اور اس میں یہ جہالۃ مفضی الی المنازعۃ نہیں ہے کیونکہ صاحب الولد عادۃً مرضعہ کو طعام اور کسوۃ میں پورا قدر کفایۃ خوشی سے ادا کرتا ہے کیونکہ اس کی منفعۃ درحقیقت اس کی طرف اور اس کے بچے کی طرف عود کرتی ہے کہ اس صورت میں مرضعہ طیب نفس کے ساتھ بچے کی تربیت کرے گی اور یہی وجہ غیر والدہ میں بھی پیش نظر ہوتی ہے لہذا اس مسئلہ کا ثبوت بدلالۃ النص ہوا۔

وقولہ تعالیٰ وعلی الوارث اس آیت میں اشارہ ہے کہ ورثاء لوگ اس مولود پر بقدر ارث خرچ کرینگے اس میں علۃ انفاق ارث ہے کیونکہ لفظ وارث مشتق ہے جب کوئی حکم منسوب الی المشتق کیا جائے تو ماخذ اشتقاق اس حکم کی علۃ ہوتا ہے تو یہاں ماخذ اشتقاق ارث و وراثت ہے لہذا اقدر نفقہ اسی کے مناسب واجب ہوگا وکقولہ تعالیٰ اطعام عشرۃ مساکین جو ادائیگی کفارہ میں کہا گیا ہے اس کے اندر اشارہ ہے کہ اس میں اصل اباحۃ ہے تملیک نہیں ہے یعنی وہ طعام ملک مساکین میں نہیں ہوگا صرف پیٹ بھر کھالیں بقیہ مالک کا ہے۔ والتملیک ملحق بہ یعنی اگر یہ طعام ملک مساکین میں دے دیا جائے اور انھیں مالک بنا دیا جائے جو تصرف وہ چاہیں خواہ کھائیں یا فروخت کریں یہ

جائز ہے لیکن یہ تملیک اباحۃ کے ساتھ ملحق ہے بدلالۃ النص وعند الشافعیؒ لا یجوز الا بالتملیک امام شافعیؒ کے نزدیک صرف تملیک جائز ہے اسی کے ساتھ کفارہ ادا ہوگا ان کے نزدیک ادائیگی کفارہ میں اباحۃ کافی نہیں ہے کما فی الکسوۃ جیسے کسوتھن کی صورت میں بالاتفاق ثوب ملک مسکین میں دینا ضروری ہے اباحۃ کے ساتھ ادا نہیں ہوتا اطعام میں بھی ایسے ہوگا تو انھوں نے مسئلہ اطعام کو مسئلہ کسوۃ پر قیاس کیا۔

لان الاطعام یہ ہماری دلیل ہے حاصل یہ کہ اطعام کا معنی ہے جعلُ الغیرِ طاعماً ای آکلاً کیونکہ طعمتُ الطعام کا حقیقی معنی ہے ۔اکلت الطعام اور اطعمت کے اندر ہمزہ تعدیہ الی المفعول الثانی کے لئے لایا جاتا ہے جس کا معنی ہوتا ہے جعلتہٗ آکلاً تو یہ اپنے حقیقی مفہوم کے لحاظ سے اباحۃ پر دال ہے کیونکہ اس کا معنی جعلہٗ مالکاً نہیں ہے لہذا یہ تملیک پر دال نہیں ہوگا۔ والحق بہ التملیک دلالۃً اور تملیک اس کے ساتھ دلالۃً ملحق ہے کیونکہ تملیک منطوق اطعام نہیں ہے البتہ اطعام مساکین میں جو علۃ حکم ہے وہ موجود فی التملیک ہے اور وہ علۃ یہ ہے لان المقصود قضاء حوائجھم یعنی مقصود من الاطعام یہ ہے کہ مساکین کی ضرورتا اور حاجت پوری ہو جائے یہ ہے مناط حکم وھی کثیرۃ اور حوائج مساکین کثیرہ ہیں ۔ جیسے انھیں کھانے کی ضرورت ہے اسی طرح اور بھی ضروریات ہیں علاج معالجہ وغیرہ کرایہ سفر قلم دوات کاغذ وغیرہ خریدنا۔ فاقیم التملیک مقامھا تو اب اسی علۃ کی وجہ سے تملیک قائم مقام اباحۃ ہو جائیگا کیونکہ تملیک کے ساتھ بنسبت اباحۃ کے بہت ضروریات پورے ہو سکتے ہیں کیونکہ بعد از تملیک کھانے کے علاوہ اور بھی تصرفات از قسم بیع وغیرہ کر سکتے ہیں بخلاف اباحۃ کے کہ اس کے اندر صرف کھا سکتے ہیں تو تملیک بطور دلالۃ النص کے ثابت ہوگی یہ منطوق کلام نہیں لہذا یہ اشکال واقع نہیں ہوگا کہ لفظ اطعام سے حقیقی معنی اباحۃ اور مجازی معنی تملیک بیک وقت مراد ہو رہے ہیں یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے کیونکہ اباحۃ اس کا منطوق ہے اور تملیک دلالۃً ملحق ہے یہ منطوق کلام نہیں ہے۔

ولا کذلک الکسوۃ یہ امام شافعیؒ کے قیاس علی الکسوۃ کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ کسوہ میں اصلی مفہوم اباحۃ نہیں ہے۔ لان الکسوۃ بالکسر کیونکہ کسوہ بالکسر اسم ہے جس کا معنی ہوتا ہے ثوب فوجب ان یصیر العین پس واجب ہے کہ خود عین ثوب کفارہ ہو۔ وذا بتملیک العین اور یہ کفارہ ایسے ہو سکتا ہے کہ خود عین ثوب ملک مسکین کر دیا جائے لا بالاعارۃ یعنی اعارۃ ثوب کے ساتھ کفارہ ادا نہیں ہو سکتا اذ ھی اس لئے کہ اعارۃ تردعلی المنفعۃ عقد اعارۃ وارد علی المنافع ہوتا ہے نفس شئ پر نہیں ہوتا حالانکہ کفارہ میں نفس شی دی جائے اور اباحۃ ثوب میں بھی تو اعارۃ ہوگی لہذا یہ ادائیگی کفارہ

کے لئے کافی نہیں ہے۔

علی ان الاباحۃ فی الطعام تتم المقصود یہ قیاس مذکور کا دوسرا جواب ہے پہلے جواب میں یہ فرق پیش نظر تھا کہ اطعام مصدر ہے جس کے معنی میں خود اباحۃ تھی لہذا تملیک ضروری نہ تھی بخلاف کسوۃ کے یہ مصدر نہیں ہے بلکہ اسم ثوب ہے لہذا اس میں تملیک ضروری ہے کہ کفارہ میں خود ثوب دیدیا جائے اور بصورت اعارۃ اور اباحۃ صرف منافع آتے ہیں نفس ثوب ملک میں نہیں آتا حالانکہ ضروری یہی ہے۔ اور دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کسوۃ مصدر ہے جیسے اطعام مصدر تھا لیکن پھر بھی ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ اباحۃ فی الطعام میں مقصود تام ہوجاتا ہے کیونکہ مقصود تو پیٹ بھرنا ہے اور طعام اگرچہ ملک مبیح میں رہے اور مساکین پیٹ بھر کر اس کے مملوکہ طعام کو کھالیں تو مقصود حاصل ہوجاتا ہے۔ دون اعارۃ الثوب اعارۃ ثوب میں مقصود تام حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اعارۃ واباحۃ میں یہ ہوگا کہ مساکین کپڑا پہنے رہیں لیکن ثوب میں ملک مبیح رہے تو اس صورت میں مبیح جو معیر ہے جس وقت چاہے اسے کپڑا واپس کرنے کا اختیار ہے جب کپڑا واپس کرلے تو مقصود فوت ہوگیا بخلاف طعام کے کہ جو کھایا جاچکا ہے اس کی واپسی ناممکن ہے تو جب کسوہ واطعام میں فرق ہوگیا تو اطعام کو کسوہ پر قیاس کرنا مع الفارق ہے۔

واما دلالۃ النص دلالۃ النص منطوق کلام نہیں ہوتا اور اس کا نام فحوئ خطاب رکھا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فلا تقل لھما اف یہ حرمۃ ضرب پر دال ہے لیکن یہ مراد منطوقِ کلام نہیں ہے بلکہ اس نہی سے جو علۃ مفہوم ہوتی ہے وہ درحقیقت اذیٰ ہے یعنی والدین کے ساتھ ایسا سلوک کرنا حرام ہے جو ان کے لئے باعث تکلیف وایذا ہو اور تافیف اسی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایذا بنسبت تافیف کے ضرب میں زیادہ ہے لہذا وہ بطریق اولی حرام ہوگی یہ ہے دلالۃ النص جو فحوی کلام سے اخذ ہوتی ہے۔ وکالکفارۃ بالوقاع وجبت علیہ نصا بحالۃ صوم جماع کرنے کے ساتھ مرد پر کفارۃ خود نص سے واجب ہے لیکن عورت پر دلالۃ کیونکہ جو معنی یعنی جو سبب موجب کفارہ ہے وہ ہے جنایۃ علی الصوم اور یہ مشترک ہے عورت اور مرد کے درمیان اگرچہ عورت کے حق میں نص صریح تو نہیں ہے لیکن دلالۃً واجب ہوجائیگا۔ وکوجوب الکفارۃ عند نا فی الاکل والشرب اگر صائم فی رمضان اپنا روزہ عمداً کھانے پینے کے ساتھ فاسد کردے تو عندالاحناف کفارہ واجب ہوجاتا ہے یہ وجوب بھی دلالۃ النص کے ساتھ ثابت ہے نص تو وارد ہوئی ہے جماع میں لیکن جو معنی اور علۃ موجبِ کفارہ وقاع میں مفہوم ہوتا ہے وہ ہے کونہ جنایۃ علی الصوم فانہ چونکہ صوم امساک عن المفطرات الثلثۃ

کو کہتے ہیں (جماع۔ اکل۔ شرب) سے رکنے اور بند رہنے کا نام صوم ہے۔ جب اس شخص نے جماع کیا تو مفطرِ صوم سے امساک اس نے ترک کر دیا ہے یہ ہے جنایۃ افساد علی الصوم فی رمضان جو موجب کفارۃ ہے صورۃ جماع میں اور یہی جنایۃ اکل اور شرب میں بھی موجود ہے کیونکہ اس میں افساد صوم رمضان فی رمضان کی جنایۃ موجود ہے لہذا اکل و شرب میں بھی کفارہ لازم بلکہ بطریق اولی لازم ہے۔ لان الصبر عندھما کیونکہ شدۃ جوع میں صبر عن الطعام اور شدۃ عطش میں صبر عن الماء اشد اور اصعب ہے۔ بنسبت صبر عن الجماع عند الشھوۃ سے کیونکہ اکل و شرب سے صبر کرنا قلیل الوقوع ہے اور کھانے پینے میں رغبۃ کثیرۃ اور شوق قوی موجود ہوتا ہے علی الخصوص نہار میں کیونکہ نفس کو کھانے پینے کے ساتھ الفت ہے اور ان کی طرف فرط حاجۃ ہے اور جماع میں یہ وجوہات موجود نہیں ہیں لہذا جب بنسبت جماع کے صبر عن الاکل والشرب کچھ مشکل ہے تو لائق ہے کہ اس کے اندر زاجر ضرور ہونا چاہئے تاکہ رکاوٹ قوی ہو جائے اگر اس میں زاجر نہ ہو تو پھر بھوک و پیاس کے وقت وہ صوم بلا خطر فاسد کر دے گا سوچیگا کہ صرف یومٌ بیوم ہوگا یہ کوئی بڑی بات نہیں لہذا فی الحال تو شدۃ جوع اور شدۃ عطش دفع کرلوں تو جب اس کے اندر کفارہ والی زجر موجود ہوگی تو ڈر کے مارے بھوک اور پیاس کی شدۃ برداشت کرے گا۔ افساد صوم کا خیال تک بھی نہیں کرے گا لہذا اکل و شرب میں کفارہ بطریق اولی دلالۃ النص کے ساتھ واجب ہے قیاس کے ساتھ نہیں ہے۔ لہذا یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ قیاس کے ساتھ حدود و کفارات ثابت نہیں ہو سکتے۔ وکوجوب الحد عندھما فی اللواطۃ بدلالۃ النص یہ دلالۃ النص کی مثال عند الصاحبین ہے یعنی لواطت میں عند الصاحبین حد زنا واجب ہے اس نص کی دلالۃ کے ساتھ جو وارد فی الزنا ہے یعنی اصل نص الزانیۃ والزانی یہ وارد فی الزنا ہے لیکن اس کی دلالۃ کے ساتھ اثبات حد فی اللواطۃ ہوگا۔ کیونکہ اس نص وارد فی الزنا سے جو معنی اور علۃ اثبات حد کی موجب ہے وہ معنی اور علۃ موجود فی اللواطۃ ہے اور وہ معنی اور علۃ یہ ہے قضاء الشھوۃ شھوۃ مثانا بسفح الماء منی بہادینے کے ساتھ۔ فی محل محرم مشتھی ایسے محل میں جو حرام ہے اور لائق شھوۃ ہے وھذا موجود اور یہ معنی جو موجب حد ہے لواطۃ میں موجود ہے بل زیادۃ بلکہ یہ معنی موجب حد علی سبیل الزیادۃ موجود فی اللواطۃ ہے۔

لانھا فی الحرمۃ وسفح الماء فوقہ ای فوق الزنا یعنی حرمۃ میں بنسبت زنا کے لواطۃ فائق ہے کیونکہ لواطۃ ابتداء سے قیامت تک حرام ہے بخلاف زنا کے جو بصورت متعہ جائز تھا اور سفح ماء کے بارہ میں لواطۃ بنسبت زنا کے زیادہ قبیح ہے کیونکہ اس کے اندر منی بالکل ضائع ہو جاتی کہ اس سے ولد پیدا نہیں ہو سکتا۔ وفی الشھوۃ مثلہ ای مثل الزنا جیسے زنا کے متعلق انسان کو شھوۃ ہوتی ہے ایسے لواطۃ

ہیں بھی شھوۃ ہوتی ہے لہذا لواطۃ میں بطریق اولی حد زنا ہونی چاہیئے لکنا نقول امام رحجو لواطۃ میں حد زنا کے قائل نہیں ان کی جانب سے صاحبین کی دلیل مذکورہ کا جواب ہے۔ الزنا اکمل فی سفح الماءو الشھوۃ زنا سفح ماء کے بارہ میں بنسبت لواطۃ کے اکمل القباحۃ ہے کیونکہ اس کے اندر ایک تو ہلاکت بشر ہے لان ولد الزنا ھالك حكما ولد الزنا حکماً ہلاکت و تباہی میں ہے کیونکہ اس کی تربیت زانی پر واجب نہیں کیونکہ اس سے اس کا نسب ثابت نہیں ہے اور والد شفیق اس بچے کا ہے نہیں اس کی والدہ ایک عورت ہے جو کسب اور انفاق سے عاجز ہے فیھلک ولد الزنا وفیہ افساد الفراش عورت جو اپنے زوج کا فراش تھی وہ بھی فاسد ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں ما بین الزوجین لعان ہوگا اور اس کے بسبب فرقۃ بین الزوجین ہو جائے گی اور اشتباہ نسب بھی ہے۔

واما تضیع الماء جو صاحبین نے تضییع الماء کی قباحۃ اور حرمۃ پیش کی تھی یہ اس کا جواب ہے خلاصہ جواب یہ کہ تضییع الماء میں حرمۃ شدیدہ نہیں ہے کیونکہ اس کی بعض صورتیں جائز ہیں جیسے کہا قد یحل بالعزل کہ عزل کرنا مباح ہے اور اس میں تضییع الماء ہے والشھوۃ جو لواطۃ کو شھوۃ میں مماثل زنا کہا گیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔ خلاصہ یہ کہ زنا اکمل فی الشھوۃ ہے بنسبت لواطۃ کے کیونکہ زنا میں شھوۃ من الطرفین ہے۔ فیغلب وجودہ وجود زنا اکثر ہوگا اور لواطۃ میں شھوۃ از جانب فاعل ہوتی ہے از جانب مفعول نہیں ہوتی لہذا وہ بنسبت زنا کے قلیل الوجود ہے باقی رہی ترجیح باعتبار حرمۃ کے تو اس کے متعلق کہا کہ والترجیح بالحرمۃ غیر نافع یعنی یہ نافع فی الاستدلال نہیں اور حرمۃ موجب حد نہیں ہو سکتی کیونکہ حرمۃ مجردہ بدون ھذہ المعانی بغیر ان معانی کے جو مخصوص بالزنا ہیں ہلاک بشر۔ افساد فراش۔ اشتباہ نسب موجب حد نہیں ہو سکتی کالبول مثلاً پیشاب انسانی کی حرمۃ بنسبت خمر کے حرمۃ شدیدہ ہے کیونکہ پیشاب انسانی کا پینا کبھی جائز نہیں ہوا اور خمر کا پینا جائز تھا اور خمر کی حرمۃ تخلیل کے ساتھ زائل ہو جاتی ہے اور بول کی کبھی زائل نہیں ہوتی۔ لیکن شرب بول کے ساتھ حد واجب نہیں ہوتی۔ شرب خمر موجب حد ہوتا ہے تو معلوم ہوا شدہ حرمۃ کو ایجاب حد میں کوئی دخل نہیں ہے۔

وکوجوب القصاص بالمثقل عند ھما صاحبین رح کے نزدیک مثقل چیز کے ساتھ کسی کو قتل کیا جائے تو قاتل پر قصاص واجب ہو جائے گا۔ لا عند الامام رح صاحبین اس کو دلالۃ النص سے ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا قود الا بالسیف دو معانی کا محتمل ہے ایک یہ کہ قصاص قائم نہیں کیا جائیگا مگر صرف تلوار کے ساتھ یعنی قاتل سے قصاص میں تلوار کی ضرب سے اس کی گردن کاٹی جائے گی والثانی لا قود الا بسبب القتل بالسیف یعنی قصاص اس وقت قائم کیا جائیگا جب قاتل

نے مقتول کو تلوار کے ساتھ قتل کیا ہو۔ صاحبین اسی ثانی معنی کے لحاظ سے استدلال بدلالۃ النص کرتے ہیں حاصل استدلال یہ ہے کہ فان المعنی الذی منصوص میں جو معنی علت حکم ہے اس کو جاری کرنے کی کوشش ہے تاکہ یہ دلالۃ النص میں درج ہو جائے یعنی وہ معنی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ موجب ہے جزاً کامل کا اس بارہ میں کہ جب حرمۃ نفس تباہ کی جائے تو وہ معنی ضرب ہے ایسی شئی کے ساتھ کہ جسم وبدن اس کی طاقت نہ رکھتا ہو۔ یفہم موجبا لفظ موجباً ترکیب میں ضمیر یفہم سے حال ہے مفہوم یہ ہوگا کہ وہ معنی جو سمجھا جاتا ہے اس حال میں کہ وہ موجب ہے للجزاء جزاء کامل کا عن انتھاک حرمۃ النفس یہ جار مجرور لفظ الجزاء کے ساتھ متعلق ہے یعنی حرمۃ نفس کی انتہاک پر جزاء کا موجب جو معنی سمجھ آتا ہے اور الانتھاک افتعال کا باب ہے از نھک لفظ نون اس کا فا کلمہ ہے وھو القطع اس کا معنی ہے قطع کرنا اور کاٹ دینا بولتے ہیں سیف نھیک ای قاطع انتھاک کا معنی فارسی میں حرمت کسی شکستن یعنی کسی نفس کی حرمۃ کو توڑنا اور کاٹنا ایسے طریق پر کہ وہ حلال نہیں۔ الضرب یہ خبر ہے انّ کی جو مذکور ہے فی قولہ فان المعنی یعنی وہ معنی جو موجب ہے جزاء کا وہ ہے الضرب بما لایطیقہ البدن اور یہ معنی جیسے ضرب بالسیف میں موجود ہے اسی طرح ضرب بالمثقل میں بھی موجود ہے تو دلالۃً یہ ضرب بالمثقل موجب قصاص ہوگی۔

وقال ابوحنیفۃ المعنی امام فرماتے ہیں کہ وہ معنی جو منصوص میں موجب قصاص ہے وہ ہے جرح ینقض البنیۃ ظاھرا وباطنا یعنی ایسا زخم جو بنیہ انسانی کی ظاہراً و باطناً نقض کرے اور توڑ دے ظاہراً یوں کہ جسم میں زخم ہو جائے اور جثہ کی تخریب ہو اور باطناً یوں کہ ازہاق اور اخراج نفس حیوانیہ کا ہو جائے جس کے ساتھ حس وحرکۃ وابستہ ہے فانہ حینئذ تقع الجنایۃ قصداً علی النفس الحیوانیۃ قصدا کے ساتھ قتل خطا کا اخراج کیا کہ وہ قصداً نہیں اور نقض بنیہ ظاہراً و باطناً کے ساتھ اس جرح سے احتراز کیا جو سرایتہ نہ کرے اور موت تک نہ پہونچائے کیونکہ یہ نقض بنیہ صرف ظاہراً کرتا ہے باطناً نہیں کرتا اور ضرب بالمثقل سے بھی احتراز کیا کیونکہ وہ نقض بنیہ صرف باطناً کرتا ہے کہ ازہاق روح تو ہو جاتا ہے لیکن ظاہراً وہ نقض نہیں کرتا۔ لہذا جرح جو نقض بنیہ ظاہراً و باطناً کرے اور ہو بالعمد یہ اکمل الجنایتہ ہے لہذا جزاء اکمل یعنی قصاص اسی کے ساتھ مختص ہونا چاہیے۔ وکوجوب الکفارۃ عند الشافعی امام شافعی کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ قتل اور یمین غموس میں کفارۂ یمین واجب ہے اور اس کا وجوب بدلالۃ النص وہ ثابت کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ جب قتل خطأ میں نص وارد ہے ومن قتل مؤمناً خطاء فتحریر رقبۃ مؤمنۃ تو اس نص کی دلالۃ سے قتل عمد میں کفارہ واجب

ہوگا اور یمین منعقدہ میں کفارہ نص کے ساتھ ثابت ہے ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ
الایۃ تو اس نص کی دلالت سے یمین غموس میں کفارہ واجب ہوگا۔ لانہ لما وجب یہ دلیل ہے
اثبات کفارۃ بدلالۃ النص کی حاصل یہ کہ جب قتل خطاء میں کفارہ واجب ہے باوجودیکہ یہ قائل معذور
ہے اس نے رمی الی الصید کی ہے یا رمی الی کافرِ حربی کی ہے غلطی سے مسلم کو لگ گئی تو اس عذر
باوجود جب کفارہ واجب ہے تو قتل عمد میں بطریق اولی واجب ہونا چاہئے کیونکہ یہ قتل بدون العذر
اور اسی طرح کفارہ یمین معقودہ میں واجب ہوتا ہے۔ جب۔ اس یمین میں حنث وکذب ثابت ہوگا
تو یمین غموس جو فی الاصل وفی الحال کاذب ہے تو اس میں بطریق اولی کفارہ واجب ہونا چاہئے۔
یہ ہے امام شافعیؒ کا طریق استدلال لکنا نقول سے اس کا جواب ہے حاصل یہ کہ کفارۃ ایک قسم
کی عبادۃ ہے اس کا ثواب جبراً لما ارتکب یعنی جس جرم کا ارتکاب ہوا ہے یہ ثواب اس کا جبر نقصان کر
دیتا ہے اور وہ جرم مٹ جاتا ہے فلھذا چونکہ اس کے اندر معنی عبادہ ہے تو اسی لحاظ سے اس کی
ادائیگی بالصوم ہوجاتی ہے فیھا معنی العقوبۃ اور کفارہ میں معنی عقوبتہ وسزا بھی موجود ہے۔ فانھا
جزاء یہ ایک ایسی جزاء ہے جو ارتکاب جرم سے زجر ومنع کرتی ہے تو گویا کفارہ ذی جہتین ہوا
من جہۃ عبادۃ من جہۃ عقوبتہ فیجب ان یکون سببھا دائراً بین الحظر والاباحۃ تو واجب ہے کہ
کفارہ کا سبب ایسا فعل ہو جو دائر بین الحظر والاباحۃ ہو یعنی بین المنع والجواز تاکہ ممنوع ہونیکی وجہ
سے وہ سبب عقوبت بنے گا اور جواز کی وجہ سے وہ سبب عبادۃ ہوگا کقتل الخطاء جیسے قتل خطا
کے اندر رمی الی الصید والکافر الحربی ہونیکی بنا پر مباح ہے اور بوجہ ترک تثبت اور قتل الانسان
المعصوم کے لحاظ سے ممنوع ہے اور اسی طرح یمین معقودہ بایں جہۃ مباح ہے یہ ایک ایسا عقد ہے
جو شریعت کی نگاہ میں فصل خصومات کی خاطر مشروع ہے وفیھا تعظیم اسم اللہ تعالیٰ اور بایں جہۃ
کہ اس میں حنث وکذب ہو تو اس لحاظ سے ممنوع ہے تو اس لحاظ سے یہ دونوں جرم یعنی قتل خطا
اور یمین معقودہ گناہ صغیرہ ہوئے فاما العمد والغموس قتل عمد اور یمین غموس فکبیرۃ محضۃ خالص
کبیرہ ہیں لا تلدھم العبادۃ یہ اس لائق نہیں ہیں کہ عبادۃ کفارہ سے محو ہوجائیں لہذا کفارہ نہ انھیں مٹا
سکتا ہے اور نہ واجب ہے وھی تمحو الصغائر کیونکہ عبادۃ محو صغائر کرتی ہے لا الکبائر قال اللہ تعالیٰ
ان الحسنات یذھبن السیئات سے مراد صغائر ہیں نہ کہ کبائر کیونکہ حدیث شریف میں ہے الصلوٰت
الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ ورمضان الی رمضان کفارات لما بینھن اذا اجتنبت الکبائر اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ حسنات کبائر کو نہیں مٹا سکتیں اور آیت قرآنیہ بھی اس پر شاہد ہے ان تجتنبوا کبائر ما تنھون

عنہ نکفر عنکم سیئاتکم اس سے بھی یہی معلوم ہوتا کہ کبیرۃ ان سیئات سے خارج ہے جو کہ حسنات کے ساتھ محو ہوتی ہیں لہذا کفارہ والی عبادۃ نہ کبیرہ کو مٹا سکتی ہے اور کفارہ کا وجوب اس کے ملائم اور مناسب نہیں ہے ۔ فان قیل فینبغی پہلے جو کہا ہے کہ کفارہ کے سبب کے لئے ضروری ہے کہ دائر بین الحظر والاباحۃ ہو یہ اس پر اشکال ہے کہ قتل بالمثقل تو حرام محض ہے لہذا اس پر کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے تو قلنا فیہ شبہۃ الخطاء یہ اس اشکال کا جواب ہے حاصل یہ کہ قتل بالمثقل میں شبہ خطاء ہے کیونکہ مثقل آلۂ قتل نہیں ۔ آلۂ قتل تیز اور دھار دار از حدید ہوتا ہے ۔ وھی ای الکفارۃ اور یہ کفارہ ایسی شئی ہے کہ اس کے اثبات میں احتیاط کا پہلو اختیار کیا جاتا چونکہ یہاں سبب کفارہ کا شبہ موجود ہے یعنی قتل خطأً کا اور یہی قتل خطا سبب تھا کفارہ کا لہذا احتیاطاً کفارہ واجب ہوگا ۔

والشبھۃ تکفی لاثبات العبادات والکفارۃ عبادۃ فتثبت احتیاطا فان قیل فینبغی ان تجب فیما اذا قتل مستامناً جو یہ کہا گیا ہے کہ قتل بالمثقل میں شبہ خطا ہے لہذا کفارہ واجب ہے یہ اسی پر اشکال ہے کہ جب ایک مسلم مستامن کو عمداً قتل کرتا ہے تو یہاں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے کیونکہ اس کے اندر بھی خطا بسبب محل موجود ہے کیونکہ قاتل نے یہ خیال کیا کہ مستامن آخر ہے تو کافر اور ہے بھی حربی کیونکہ مستامن دار الحرب کا باشندہ ہے اسی وجہ سے قاتل نے گمان کیا کہ اس کا قتل کرنا مباح اور جائز ہے جیسے ایک مسلمان کو اس ظن پر قتل کر دیتا ہے کہ یہ صید ہے یا حربی تو جب قتل مستامن میں اس قسم کا شبہہ خطا موجود ہے تو کفارہ یہاں بھی واجب ہونا چاہئے جیسے قتل بالمثقل میں شبہہ خطا کی بناپر واجب ہوا تھا قلنا الشبھۃ فی محل الفعل ایک شبہہ ہوتا ہے محل فعل میں اس کے ساتھ قصاص ساقط ہوجاتا ہے اور ایک شبہہ ہوتا ہے فعل میں اس کے ساتھ قصاص ساقط ہوجاتا ہے اور کفارہ واجب ہوجاتا ہے اس لحاظ سے کہ شبہہ فی محل الفعل ہے لہذا یہ معتبر فی القصاص ہے یعنی اسقاط قصاص ہیں کیونکہ قصاص من وجہ مقابل محل ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان النفس بالنفس اس پر دال ہے تو مستامن کے اندر یہی شبہہ ہے کیونکہ اس کی دم عصمۃ میں دم مسلم کے ساتھ مماثل نہیں ہے کیونکہ وہ حربی جو دار الحرب واپس جاسکتا ہے اس لحاظ سے شبہہ ہوا کہ یہ محل معصوم الدم نہیں ہے اسی بناپر قصاص ساقط عن القاتل ہے ۔ فاما الفعل فعمد خالص باقی رہا فعل قتل اس میں تو کوئی شبہہ موجود نہیں ہے کیونکہ یہ تو عمدا خالصا بالسیف ہے اور کفارہ تو شبہہ فی الفعل کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جب شبہہ فی الفعل نہیں ہے تو کفارہ ثابت نہیں ہوگا ۔ والکفارۃ جزاء الفعل وفی المثقل الخ اور کفارہ جزاءِ فعل ہے نہ جزاء محل اور قتل بالمثقل میں شبہہ فی الفعل ہے کیونکہ مثقل درحقیقت آلۂ قتل نہیں ہے بلکہ آلۂ تادیب ہے

تو ہوسکتاہے کہ یہ آلہ برائے تادیب استعمال کیا ہو اور بلا قصدِ قتل وہ مفضی الی القتل ہوگیا
تو یہ شبہ فی الفعل ہے کفارہ واجب ہوجائیگا اور قصاص ساقط ہوجائے گا فانه جزاء الفعل ایضا
کیونکہ قصاص من وجہٍ جزاء فعل بھی ہے جیسے جزاء محل تھا تو اس شبہ کی بنا پر قصاص ساقط ہوجائے
گا۔ کیونکہ شبہ کی بنا پر حدود و قصاص مندرئ ہوجاتے ہیں لیکن شبہ کی بنا پر کفارہ جو از قسم عبادۃ
ہے ثابت ہوجاتاہے۔ یعنی شبهة الخطاء فی قتل المستامن یہ صرف توضیح مقام ہے یعنی شبہ خطأ قتل
مستامن میں صرف محل فعل میں ہے یعنی دم مستامن میں کیونکہ کافر حربی ہے دم اس کی معصوم نہ
ہونیکا شبہ ہے لا فی الفعل شبہ فی الفعل نہیں کیونکہ قتلِ مستامن من حیث الفعل تو عمد محض ہے
جو آلہ قتل سیف کے ساتھ ہے فاعتبرت الشبهة پس یہ شبہ جزاء محل یعنی قصاص میں اعتبار
کیا گیا ہے اور قصاص من وجہٍ جزاء محل ہے لہذا اس شبہ کی وجہ سے قصاص بقتل المستامن واجب
نہ ہوگا کیونکہ قصاص شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتاہے۔ ولم تعتبر هذه الشبهة اور یہ شبہ اس
میں اعتبار نہیں کیا گیا جو من کل الوجوہ جزاء فعل ہے یعنی کفارہ میں کیونکہ فعل تو بلا شبہ عمد محض ہے
لہذا قتل مستامن میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اما القتل بالمثقل اور قتل بالمثقل میں شبہۂ خطا
من حیث الفعل ہے کیونکہ مثقل موضوع برائے قتل نہیں ہے۔ فاعتبرت پس اس شبہ کا اعتبار
کفارہ میں کرلیا گیا جو من کل الوجوہ جزائے فعل ہے اور کفارۃ چونکہ عبادۃ ہے اور عبادۃ واجب
بالشبہ ہوجاتی ہے لہذا کفارہ واجب ہوجائیگا۔ وکذا اعتبرت فیما هو جزاء الفعل من وجهٍ اور قصاص
چونکہ من وجہٍ جزاء فعل تھا لہذا شبہ فی الفعل قصاص کے بارہ میں بھی معتبر قرار دیا گیا اور قصاص
شبہ سے ساقط ہوجاتا۔ فلم یجب القصاص فیه اور شبہ کفارہ کو ثابت کرتاہے اور قصاص کو ساقط
کردیتاہے۔ وانما قلنا ان القصاص من وجهٍ جزاء المحل الخ ہم نے جو کہا ہے کہ قصاص من وجہٍ جزاءٔ
محل ہے اور من وجہٍ جزاء فعل ہے اس کی دلیل یہ ہے اما الاول یعنی قصاص کا جزا محل ہونا فلقوله
تعالیٰ ان النفس بالنفس تو اس آیت سے معلوم ہوتاہے کہ نفس قاتل بعوض نفس مقتول کے قصاصا
قتل کیا جائیگا تو یہ آیت مقتضی ہے قصاص جزاء محل ہے اور محل جنایت نفس مقتول ہے۔

ولکونه حقا لاولیاء المقتول دوسری وجہ یہ کہ قصاص اولیاء مقتول کا حق ہے کہ وہ اپنے حق
میں قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں تو اولیاء مقتول کا تو وہی انسان مقتول ضائع ہوا ہے تو یہ اس پر
دال ہیں کہ قصاص جزائے محل ہے۔ واما الثانی یعنی یہ کہ قصاص جزائے فعل ہے فلانه شرع لیکون
زجرا اس کی مشروعیۃ اس لئے ہے کہ رب تعالیٰ نے جو بناءِ انسان کی ہے اس کی هدم اور توڑ پھوڑ

سے زجر اور رکاوٹ ہو جائے۔ لوگ قصاص کے خوف سے بناء انسان کی توڑ پھوڑ سے باز آجائیں گے یہ توڑ پھوڑ تو فعل ہے۔ والزواجر اور تمام زواجر جیسے حدود و کفارات ہیں یہ تمام اجزیۃ افعال ہیں۔

ووجوب القصاص الخ یہ جزا فعل ہونے کی یہ دوسری وجہ ہے۔ حاصل یہ کہ اگر ایک جماعت نے ایک انسان کو قتل کیا ہے تو اس جماعت قاتلین کلھم پر قصاص واجب ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہ جزاً فعل ہے کیونکہ محل تو ایک ہے لیکن قصاص متعدد اشخاص پر ہے اس لئے کہ ان تمام کا فعلی حیثیت سے دخل ہے تو جتنا آدمیوں نے فعلاً اس قتل میں حصہ لیا ہے سب پر قصاص واجب ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قصاص جزاء فعل بھی ہے جیسے جزاء محل ہے۔

والثابت بدلالۃ النص کالثابت بالعبارۃ والاشارۃ یعنی جو مسئلہ دلالۃ النص کے ساتھ ثابت ہوگا وہ برابر اور مساوی ہوگا فی الثبوت والقطعیۃ اس مسئلہ کے ساتھ جو عبارۃ النص یا اشارۃ النص کے ساتھ ثابت ہے الاعند التعارض مگر بوقت تعارض کے عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی علی دلالۃ النص کیونکہ عبارۃ اور اشارۃ ثابت بالنظم و بالمعنی اللغوی ہیں اور دلالۃ النص ثابت بالمعنی ہے فقط۔ اور اگر عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو جائے تو پھر عبارۃ النص کو ترجیح ہوگی کیونکہ سوق کلام عبارۃ النص کے لئے موجب ترجیح ہے۔ وھو فوق القیاس اور دلالۃ النص قیاس سے فائق ہے بلکہ خبر واحد پر بھی اسے فوقیت حاصل ہے لان المعنی فی القیاس کیونکہ معنی یعنی وہ علۃ جس کی وجہ سے قیاس کیا جاتا ہے اس کا ادراک من النص بالرأی ہوتا ہے اور دلالۃ النص اس کا ادراک لغۃً ہوتا ہے۔ فیثبت بہا ماینذری بالشبہات جو اشیا مندری بالشبہات ہوتی ہیں یعنی حدود و قصاص جن کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ادرءوا الحدود بالشبہات یہ اشیاء دلالۃ النص کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی۔ واعلم ان فی بعض المسائل اور مسائل مذکورہ فی المتن میں اس بارے میں کلام ہے کہ یہ ثابت بدلالۃ النص ہیں یا ثابت بالقیاس فعلیک بالتامل آپ غور و فکر کریں بہر حال وہ مصنف کے نزدیک دلالۃ النص کے ساتھ ثابت ہیں۔ واما المقتضی کلام مقتضی کی مثال دی بقولہ نحو اعتق عبدک عنی بالف یقتضی البیع یہ کلام تقاضا کرتی ہے بیع کا تو اعتق عبدک عنی بالف یہ مقتضی ہے اور بیع اس کا مقتضا ہے۔ ضرورۃ صحۃ العتق کیونکہ آمر کی جانب سے صحۃ عتق اس کے بغیر ہو نہیں سکتی کیونکہ ایک شخص اپنے غلام کو دوسرے شخص کی جانب سے وکالۃً و نیابۃً آزاد نہیں کر سکتا جب تک اس دوسرے شخص کے ملک میں نہ دیدے اور سبب ملک اس مقام پر بیع ہی ہو سکتی ہے اور بالف یہ قرینہ بیع ہے کہ مبادلۃ

مبادلة المال بالمال ہے لہٰذا بیع اس کا مقتضیٰ ہے اور عتق سے یہ مقدم ہوگی تو ایسی شی جو لازمی ہو اور ہو
مقدم اس پر دلالۃ کلام کو اقتضاء النص کہا جاتا ہے ۔ فصار کانہ گویا کہ اس کلام کا مفہوم یہ ہوا کہ بع عبدک
عنی بالف وکن وکیلی فی الاعتاق تو عنی یہ حال من الفاعل ہے اور بالف کی جار مجرور اعتق کے ساتھ
متعلق ہے اس میں معنی بیع کی تضمین ہوگی کانہ قال اعتقہ عنی مبیعا منی بالف فیثبت ای البیع
بقدر الضرورة اور یہاں ثبوت بیع صرف بقدر ضرورت ہوگا اور یہ بیع اقتضائی اس بیع کے برابر
نہیں ہے جو صراحۃً لفظ بعتُ سے ثابت ہوتی ہے ۔ لہٰذا اس کے لئے جمیع شرائط کا ثبوب ضروری
نہیں بلکہ اس کے ارکان اور وہ شروط ثابت ہوں گے جو احتمالِ سقوط نہیں رکھتے اور جو فی الجملہ ساقط
ہونے کا احتمال رکھتے ہیں یہاں ان کا ثبوت ضروری نہیں ہے ۔ جیسے مشتری کی جانب سے قبول باوجود
رکن بیع ہونیکے یہ یہاں ضروری نہیں کیونکہ بیع بالتعاطی میں یہ ساقط ہوسکتا ہے اور اسی طرح خیار
رؤیۃ اور خیار عیب وغیرہ بھی ثابت نہیں ہوں گے کیونکہ یہ محتمل سقوط ہیں ۔ فقال ابو یوسف یہ جو کہا کہ
اقتضاء النص ملفوظ صریح جیسا نہیں ہوتا اور اس میں جمیع شروط کا ثبوت ضروری نہیں یہ اسی پر تفریع
ہے اور یہ تفریع صرف امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اور طرفینؒ کے نزدیک نہیں ہے ۔ لو قال اعتق
عبدك عنی بغیر شیٔ یعنی اگر ایک شخص دوسرے کو کہتا ہے کہ اپنا غلام میری جانب سے بغیر کسی عوض کے
مفت ازاد کر اگر وہ ازاد کر دے تو ابو یوسف کے نزدیک یہ عتق آمر کی جانب سے صحیح ہو جائیگا لیکن
طرفین کے نزدیک یہ عتق آمر کی جانب سے صحیح نہیں بلکہ از جانب مامور عتق واقع ہو جائیگا امام ابو یوسفؒ
یہاں اقتضاء النص کے طور پر پہلے ہبہ ثابت کریں گے پھر عتق کو صحیح قرار دیں گے چونکہ ہبہ بلا قبض صحیح
نہیں ہوتا تو انھوں نے اس کو صورۃ سابقہ بیع والی پر قیاس کیا کہ جیسے قبول من المشتری ساقط ہو چکا ہے
تو یہاں بھی تستغنی الهبة عن القبض وهو شرط ہبہ مستغنی عن القبض ہو جائیگا اور یہ شرط ساقط ہو
جائیگی جیسے بیع کی صورت میں قبول ساقط ہو گیا ہے حالانکہ وہ رکن بیع تھا اور ہبہ میں قبض رکن نہیں ہے
بل کہ شرط ہے لہٰذا یہ ساقط ہو جائیگی ۔ قلنا یسقط ما یحتمل السقوط یہ امام ابو یوسف کے قیاس علی البیع کا
جواب ہے خلاصہ یہ کہ وہ اشیاء ساقط ہوتی ہے ہیں جو احتمال سقوط رکھیں والقبول مما یحتمله قبول بیع
لساناً از جانب مشتری محتمل سقوط ہے کما فی التعاطی جیسے بیع بالتعاطی میں کہ قیمت طے شدہ بیع کے ہاتھ
میں دیکر مبیع اٹھا کر مشتری چلا جائے تو بیع صحیح ہے لساناً قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے لا القبض
اور قبض فی الهبة کبھی ساقط نہیں ہوسکتا اور یہ محتمل سقوط فی الهبة نہیں ہے لہٰذا قیاس مع الفارق ہے
لہٰذا اس صورت میں عتق عن الآمر صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ ملک آمر نہیں ہے اور اس صورت میں عتق

از جانب مامور واقع ہوگا۔ ولاعموم للمقتضی یعنی مقتضی میں عموم نہیں ہوا کرتا اور مقتضی سے مراد وہ لازم متقدم ہے جس کو کلام تقاضا کرتی ہے اور اس پر صحۃ کلام موقوف ہوتی ہے جب اس معنی مقتضی کے تحت متعدد افراد ہوں تو جمیع افراد کا ثابت ہونا واجب اور ضروری نہیں لہذا عموم نہیں ہوگا ۔

لانہ ثابت ضرورۃ کیونکہ مقتضا کا ثبوت بنا بر ضرورۃ ہوتا ہے فیتقدر بقدرھا پس اس کی تقدیر بقدر ضرورۃ ہوگی اور ضرورۃ ایک فرد کے اثبات کے ساتھ مرتفع ہوسکتی ہے لہذا فرد واحد کے علاوہ باقی افراد کے اثبات کی ضرورۃ نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ عموم عوارض لفظ سے ہے اور مقتضا معنی ہوتا ہے لفظ نہیں ہوتا اس لئے عموم اسے عارض نہیں ہوسکتا لما لم یعم جب اس کے اندر عموم نہ ہوا تو یہ قابل تخصیص بھی نہیں ہوگا کیونکہ تخصیص وہاں ہوسکتی ہے جہاں عموم ہو فی قولہ واللہ لا اکل یعنی کوئی شخص بطور حلف کے کہتا ہے واللہ لا اکل تو اس کے اندر مخصوص طعام کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔

لان طعاما کیونکہ اس مقام پر طعاماً کا معنی بطور اقتضآ النص کے ثابت ہے اور اقتضا میں نہ عموم ہوتا ہے نہ تخصیص وایضا لاتخصیص الا فی اللفظ یہ دوسری دلیل ہے کہ تخصیص کا تعلق لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اقتضاء النص میں لفظ نہیں ہوتا بلکہ معنی ہوتا ہے اس لئے اس کے ساتھ تعلق تخصیص نہیں ہوسکتا۔

فان قیل یقدر اکلا خلاصہ سوال یہ ہے کہ مخصوص طعام کی نیت صحیح نہیں ہے کہ مقتضی میں عموم نہیں لہذا تخصیص بھی نہیں ہوگی لیکن یہ تو ہوسکتا ہے کہ حالف اکلاً مصدری مفہوم کا تو ارادہ کرسکتا ہے اور یہ مصدر فعل سے لغۃ ثابت ہے نہ کہ اقتضاءً کیونکہ مصدری معنی تو جزء ہے فعل کے معنی موضوع لہ کی اور جزء پر دلالہ تضمنی ہوتی ہے لہذا دلالۃ فعل علی المصدر بطریق منطوق ہے نہ بطریق اقتضاء ۔

فالثابت لغۃ اور جو مفہوم لغۃ ثابت ہوتا ہے وہ دو قسم ہے ایک حقیقی منطوق جیسے مصدر فی ضمن المشتق اور دوسرا مجازی جو محذوف ہوتا ہے جیسے واسئال القریۃ جو اصل میں واسئل اہل القریہ تھا فیصیر کقولہ لا اکل اکلاً تو اب لا اکل ایسے ہو جائیگا جیسے وہ لا آکل اکلاً کہتا اور لا آکل اکلاً میں نیت تخصیص بالاتفاق صحیح ہے لہذا لا اکل میں بھی نیت تخصیص صحیح ہونی چاہیئے۔

قلنا المصدر الثابت لغۃ اور جو مصدر لغۃ فی ضمن الفعل ثابت ہے اور جو معنی فعل کی جزء ہے وہ دال علی الماھیۃ ہے یعنی وہ صرف مفہوم مصدری پر دال ہے لا علی الافراد اور وہ افراد پر دال نہیں ہے کیونکہ فعل میں دلالۃ علی الفرد ہوتی نہیں بلکہ وہ مجرد ماھیۃ مقترنہ بالزمان پر دال ہوتا ہے لہذا نہ اس میں عموم ہے اور نہ تخصیص ہوسکتی ہے بخلاف قولہ لا آکل اکلاً بخلاف اس قول کے

اس میں ضمنی مصدر کے علاوہ اور لفظ اکلاً صریح طور پر مذکور ہے اور یہ نکرہ مقام نفی میں واقع ہے یہ عام ہو جائیگا۔ جب اس کے اندر عموم ہوا تو اس کے اندر تخصیص بالنیۃ ہو سکتی ہے یعنی متکلم اگر کسی مخصوص شئی کے اکل کا ارادہ کرے تو وہ صحیح ہوگا۔ فان قیل یہ اسی لا آکل پر سوال ہے یعنی جب لا آکل میں عموم نہ ہوا تو پھر ہر فرد اکل پر حانث نہیں ہونا چاہئیے حالانکہ وہ ہر قسم اکل پر حانث ہو جاتا ہے عندکم قلنا سے اس کا جواب دیا کہ ہر فرد اکل سے اس لئے حانث ہوتا ہے کہ فرد اکل ماھیۃ اکل کے تحت مندرج ہے اور ماہیتہ اکل بوجہ حلف کے اس کے لئے ممنوع تھی۔ فان قولہ لا آکل کیونکہ لا اکل کا معنی یہی ہے کہ مجھ سے ماہیتِ اکل وجود میں نہیں آئے گی۔ وعدم وجود ماھیۃ الاکل اور ماھیتِ اکل کے وجود کا عدم اس پر موقوف ہے کہ افراد اکل میں سے کوئی ایک فرد بھی موجود نہ ہو بالکلیہ تو اس معنی پر دلالۃ بطریق الاقتضاء ہے کیونکہ اگر کوئی ایک فردِ اکل موجود ہو جائے تو اس فرد کے ضمن میں ماہیۃ ثابت ہو جائے گی حالانکہ بطور حلف کے ماہیۃ ممنوع تھی تو اس صورت فرد میں حنث لازم ہو جائیگا۔ لا لان اللفظ اس کی وجہ یہ نہیں کہ لفظ لا اکل بطریق منطوق کے جمیع افراد پر دال ہے تاکہ عموم کا الزام دیا جائے پھر عموم کے بعد صحۃ تخصیص کا قول کیا جائے۔

فان قیل لا یساکن فلانا یہ لا عموم للمقتضا پر اعتراض ہے خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ میں فلاں کے ساتھ مساکنت اختیار نہیں کروں گا یہ کلام دال علی المکان بطور اقتضا کے ہے اگر متکلم مخصوص بیت واحد کی نیت کرے تو یہ نیت صحیح ہے تو یہ تخصیص ہوئی اور تخصیص مقتضی ہوتی ہے کہ اس سے پہلے عموم ہو کیونکہ تخصیص بعد العموم ہوتی ہے تو مقتضا میں عموم ثابت ہو گیا حالانکہ ضابطہ یہ تھا کہ لا عموم للمقتضیٰ۔

قلنا انما یصح نیتہ لان المساکنۃ نوعان یہ جواب ہے حاصل یہ کہ مساکنۃ درحقیقت دو قسم ہے ایک قاصرہ وہ یہ کہ دار ایک ہو لیکن سکونت ہر ایک کی الگ الگ بیت میں ہو یہی مراد ہے۔ ان یکونا فی دار واحدۃ سے دوسری کاملہ وھی ھذہ یعنی ایک ہی بیت میں دونوں اکٹھے رہیں فنیۃ البیت الواحد اب ایک بیت کی نیت کرنا از باب عموم المقتضیٰ نہیں ہے بل من باب بلکہ یہ اس باب سے ہے کہ ایک لفظ مشترک کے دو احتمالی معنیین میں سے ایک کی نیت کرنی ہے او نیۃ احد نوعی الجنس یعنی جنس مساکنۃ کے دو نوعین میں سے ایک نوع کی نیت کرنی ہے جب یہ باب مقتضیٰ سے نہ ہوا تو آپ کا اعتراض ساقط ہو جائیگا۔

سیأتی تمامہ فی ھذا الفصل۔

وتدغیرت ھھنا عبارة المتن بالتقدیم والتاخیر ھکذا متن سے مراد تنقیح ہے جو توضیح کا متن ہے اس کے سابقہ نسخہ میں اگلی عبارۃ " مما یتصل بذلک " سے " فیجری فیہ العموم والخصوص تک ولذلک قلنا " سے مقدم تھی کیونکہ فخر الاسلام کی عبارت اسی طرح تھی لیکن مصنف نے متن کے اس موجودہ نسخہ میں تقدیم وتاخیر کردی ہے کہ ولذلک الخ کو مقدم کردیا اور مما یتصل کو مؤخر کردیا تاکہ عموم مقتضیٰ اور اس کے خصوص کے جمیع ابحاث متن میں مجتمعاً آجائیں۔ فنوی الکامل تو سابقہ عبارت کے ساتھ متعلق ہے یعنی لا یساکن ہیں مساکنۃ سے اس نے نوع کامل کی نیت کی ہے لہذا صحیح ہے۔ ولذلك یعنی چونکہ مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا اس لئے قلنا ہم نے کہا کہ انت طالق طلقتك کہہ کر نیت ثلث کرے تو ان نیته باطلة تین کی نیت کرنا باطل ہے لان المصدر الذی یعنی طلاق کے الفاظ مذکورہ سے جو مصدر یعنی الطلاق متکلم سے بطور انشاء طلاق کے ثابت ہوتی ہے یہ ایک امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے لہذا اس کا ثبوت بطور اقتضا کے ہوگا اور اقتضا میں عموم افراد نہیں ہوتا اس لئے نیت ثلث صحیح نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ لفظ انت طالق لغۃً اس پر دال ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے اس پر دال نہیں ہے کہ زوج سے ثبوت طلاق بطور انشا کے ہے چونکہ عورت کا متصف بالطلاق ہونا شرعاً اس پر موقوف کہ زوج اس کو طلاق دیوے لہذا یہ امر شرعی ہے بطریق اقتضاء کے ثابت ہوگا لہذا یہ مقدر بقدر ضرورت ہوگا اور قدر ضرورت طلاق واحدہ ہے اور لفظ طلقتک اگرچہ صراحۃً ثبوت تطلیق من جانب الزوج پر لغۃً دال ہے لیکن اس کی دلالۃ لغوی مصدر ماضی پر ہے ایسی مصدر پر دال نہیں ہے جو حادث فی الحال ہو اسے ہونا تو لغو چاہیئے تھا چونکہ وہ ماضی میں تو طلاق نہیں دے چکا لہذا یہ کذب ہے جو لغو ہے لیکن شرعیۃ نے تصحیح کلام کی خاطر متکلم کی جانب سے انشاء تطلیق فی الحال قرار دیدیا ہے لہذا یہ دلالۃ اقتضاءً ہوگی نہ لغۃً یہ بھی مقدر بقدر ضرورۃ ہوگی۔ بخلاف طلقی نفسك فانه تصح نیة الثلث کیونکہ اس کا معنی ہے افعلی فعل الطلاق فثبوت المصدر پس ثبوت مصدر فی المستقبل بطریق لغت کے ہوگا اقتضاءً نہیں لہذا یہ بمنزلہ ملفوظ کے ہوگا لہذا یہ مصدر ملفوظ کے حکم میں ہوکر اس کا حمل علی الاقل وعلی کل الجنس صحیح ہوگا اور جنس طلاق کی کل ثلث ہے لہذا نیت ثلث صحیح ہوگی۔ کسائر اسماء الاجناس جیسے اسماء الاجناس میں حمل علی الاقل وعلی الکل جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد حکمی ہوتا ہے لہذا اسم جنس میں واحد حقیقی اور واحد حکمی ہوتا ہے لہذا واحد حکمی کا ارادہ صحیح ہے جیسے واحد حقیقی کا۔ فان قیل ثبوت البینونة الخ سوال یہ ہے کہ

انت بائن بھی تو بالکل انت طالق کا مماثل ہے جیسے ثبوت طلاق امر شرعی تھا اسی طرح انت بائن میں بھی ثبوت بینونت امر شرعی ہے تو یہ بھی اقتضاء ہوا لہذا نیت ثلث صحیح نہیں ہونی چاہیئے جیسے انت طالق میں صحیح نہیں تھی حالانکہ انت بائن میں نیت ثلث صحیح ہے ۔ قلنا نعم ہاں بات آپ کی ٹھیک ہے لیکن بینونت دو قسم ہے ایک بینونت خفیفہ دوسری بینونت غلیظہ لہذا ان دو میں سے جس ایک کی نیۃ کی جائے صحیح ہے ولا کذلک الطلاق لفظ طلاق ایسے نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف انواع نہیں بلکہ اس کی مدار اختلاف عدد پر ہے ۔

ومما یتصل بذلک المحذوف اس اقتضاء کے ساتھ محذوف بھی متصل وملحق ہے ۔ محذوف اس کو کہا جاتا ہے جس کا اثبات منطوقِ کلام کو تبدیل اور تغییر کر دیتا ہے بخلاف اقتضاء النص کے کہ اس کا اثبات مغیر لمنطوق الکلام نہیں ہوتا ۔ نحو واسأل القریۃ یہ محذوف کی مثال ہے مراد اہل القریہ ہے اور لفظ اہل یہاں محذوف ہے اور لفظ اہل کا اثبات منطوق کلام کے لئے مغیر ہے کیونکہ نسبۃ لفظ قریہ سے نقل ہو کر لفظ اہل کی طرف ہو جائیگی پہلے لفظی حیثیت سے القریہ مفعول تھا اور اب لفظ اہل مفعول ہو جائیگا ۔ فالمفعول حقیقۃً حقیقۃً مفعول لفظ اہل ہے لہذا یہ لغۃً ثابت ہوگا اور اس کا درجہ ملفوظ کا ہے اور اس کے اندر عموم وخصوص جاری ہوگا مقتضیٰ میں جاری نہیں ہو سکتا تھا ۔

قولہ ولذلک یہ اسی ولذلک قلنا فی انت طالق الخ کی تشریح وتوضیح ہے ولذلک کا مشار الیہ ذکر کرتے ہوئے کہا ای لما ذکرنا یعنی جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ مقتضیٰ میں عموم اصلاً نہیں ہوتا لہذا انت طالق اور طلقتک میں نیت ثلث تطلیقات کی صحیح نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ کی دلالۃ علی الطلاق بطریقِ اقتضاء ہے نہ بطریق اللغۃ کیونکہ من حیث اللغۃ یہ انت طالق صرف اس پر دال ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے لکن لا یدل الخ لیکن یہ ثبوتِ طلاق بطریق انشاء از جانب متکلم پر دال نہیں ہے یعنی یہ اس پر دال نہیں کہ متکلم نے اس لفظ کے ساتھ انشاء طلاق اور احداث طلاق کیا ہے ۔

وانما ذلک امر شرعی لا ثابت لغۃً کیونکہ عورت کا متصف بالطلاق ہونا شرعاً اس امر پر موقوف ہے کہ خاوند اپنی منکوحہ کو طلاق دیوے تو یہ ثابت بطریق اقتضاء ہوا اور مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا بلکہ وہ متقدر بقدر ضرورت ہوتا ہے اور قدر ضروری ایک طلاق ہے ۔

فان قیل الطلاق الذی الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ وہ طلاق جو متکلم سے بطریق انشاء ثابت ہوتی ہے وہ اقتضا کے ساتھ کیسے ثابت ہو سکتی ہے یعنی وہ ثابت بالاقتضا نہیں ہو سکتی لان المقتضیٰ یہ دلیل ہے اعتراض کی کیونکہ مقتضیٰ اصطلاح اصول میں اس لازم کو کہا جاتا ہے جس کی طرف

صحۃ کلام میں احتیاج ہو اور یہ لازم متقدم ہوتا ہے۔ وھھنا لیس کذلک اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ ثبوت طلاق تو خود اسی لفظ انت طالق کے ساتھ ہو رہا ہے تو اس کا ثبوت متأخر ہوگا نہ کہ متقدم نیکون من باب العبارۃ تو یہ از قبیلہ عبارۃ النص ہوگا یہ بمنزلہ انت طالق طلاقا یا طلقت طلاقا کے ہو جائیگا۔ فیصح فیہ نیۃ الثلث اس میں تو نیت ثلث صحیح ہے۔

قلنا عنہ جوابان اس اعتراض کے دو جواب ہیں احدھما ایک یہ ہے انہ لیس المراد بوضع الشارع الخ یعنی جو یہ کہا جاتا ہے کہ شریعت نے ان الفاظ کی وضع برائے انشا کی ہے اس کی مراد یہ نہیں ہے کہ شریعۃ نے ان الفاظ سے معنی اخبار بالکلیہ ساقط کر دیا ہے اور ان کی وضع براہ راست انشاء اور ایقاع طلاق کے لئے کر دی ہے اور یہ ان کے حقیقی مدلول ہیں۔ بل الشرع فی جمیع اوضاعہ بلکہ شریعۃ اپنی تمام اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار برقرار رکھتی ہے شریعت نے انشاء عقود کے لئے ایسے الفاظ اختیار کئے ہیں جو معانی کے ثبوت فی الحال پر دلالۃ کریں جیسے الفاظ ماضی اور وہ الفاظ جو مختص بالحال ہیں۔ فاذا قال انت طالق تو یہ لفظ انت طالق لغت میں موضوع للاخبار ہے یعنی عورت کے مطلقہ ہونے کی خبر دے رہا ہے تو اس کی صحۃ کے لئے لازم ہے کہ عورت فی الحال متصف بالطلاق ہو تو اس اتصاف کو ثابت کرنے کے لئے شریعۃ ایقاع من جانب المتکلم اقتضاءً ثابت کرے گی تاکہ یہ کلام صحیح ہو جائے ورنہ تو یہ بحیثیت اخبار کذب ہے لہذا ثبوت طلاق اقتضاءً ہوگا یہی مراد ہوتی ہے انشاء کے لئے وضع شرعی کی واذا کان الطلاق ثابتاً اقتضاءً جب یہ طلاق اقتضاءً ثابت ہوئی تو نیۃ ثلث صحیح نہیں لانہ لاعموم للمقتضیٰ اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نیت ثلث بطریق مجاز صحیح ہو سکتی بایں لحاظ کہ مجموعہ ثلث واحد اعتباری ہے اور نیتِ مجاز لفظ میں صحیح ہوتی ہے جیسے نیتِ تخصیص لفظ میں ہوا کرتی ہے اور یہاں اقتضا میں لفظ تو ہوتا نہیں ہے بلکہ معنی پیش نظر ہوتا ہے لہذا ارادۂ مجاز بھی صحیح نہیں ہوگا۔

وثانیھما یہ دوسرا جواب ہے حاصل یہ کہ لفظ انتِ طالق لغۃً اس طلاق پر دلالۃ کرتا ہے جو عورت کی صفت ہے کیونکہ ذی طلاق اور متصف بالطلاق عورت ہوتی ہے اور وہ جو صفۃ رجل ہے وہ ہے تطلیق یعنی طلاق دینا انت طالق اس پر لغۃ دال نہیں البتہ اس پر اقتضاءً دال ہے۔ فالذی ھو صفۃ المرأۃ وہ طلاق جو عورت کی صفۃ ہے اور مدلول لغوی ہے اس کے اندر تو نیت ثلث صحیح نہیں کیونکہ اتصاف بالطلاق فی حد ذاتہ متعدد نہیں ہے کیونکہ یہ ایک صفۃ اور کیفیت ہے۔ انما التعدد اور تعدد حقیقتاً تطلیق میں ہے جو فعل خاوند ہے اور اس کے تعدد کے ساتھ اس کا لازم

یعنی وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے متعدد بالعرض و بالتبع ہوگی اس وصف عورت میں جب اصالۃً تعدد نہ ہوا تو اس کے اندر نیت ثلث صحیح نہیں ہوگی اور تطلیق جو صفت خاوند ہے اس کا ثبوت اقتضاءً ہے اس میں بھی نیت ثلث صحیح نہیں ہے کیونکہ مقتضیٰ میں عموم نہیں ہوتا اور یہ وجہ مذکور فی الھدایہ ہے پہلا جواب انت طالق اور طلقتک ان دونوں کو شامل ہے اور ثانی انت طالق کے ساتھ مخصوص ہے واذ قال انت طالق طلاقاً او انت الطلاق ان دونوں میں نیت الثلاث صحیح ہے وجھہ علی ھذا الجواب الثانی مشکل جواب ثانی پر اس کی توجیہہ مشکل ہے کیونکہ جواب ثانی تو یہی ہے کہ جو طلاق عورت کی صفت ہے اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے اور انت طالق طلاقا میں تو بلاشک وہی طلاق ہے جو صفت عورت ہے تو نیت الثلاث صحیح نہیں ہونی چاہیے ۔ فنقول سے اس کا جواب دیا کہ اذا نوی الثلث تعین جب خاوند نے نیتِ ثلث کرلی تو متعین ہو جائیگا کہ یہاں طلاق سے مراد تطلیق ہے جو فعل خاوند ہے اور یہ مصدر ہو جائیگی فعل محذوف کی تقدیر عبارت یوں ہوگی انت طالق لانی طلقتک تطلیقات ثلثا وقولہ انت الطلاق میں جب نیتِ ثلث کرتا ہے تو فمعناہ پھر اس کا معنی یہ ہوگا انت ذات وقع علیکِ التطلیقات الثلث تو ایک ایسی ذات ہے جس پر تین تطلیقات واقع ہیں واما علی الجواب الاول جواب اول پر یہ اشکال وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں یہ نہیں کہا کہ وہ طلاق جو صفت عورت ہے اس میں نیت الثلث صحیح نہیں ہے بل یجوز ذلک بلکہ اس میں نیت ثلاث جائز ہے والطلاق ملفوظ بشرطیکہ لفظ طلاق ملفوظ ہو اس میں نیت ثلث صحیح ہے اگرچہ وہ صفتِ عورت ہو۔

وقولہ کسائر اسماء الاجناس ای اذا کان الملفوظ یعنی جب لفظ طلاق بمنزلہ ملفوظ ہو لیکن چونکہ وہ اسم جنس ہے اور اسم جنس اسم مفرد ہے جو عدد پر دال نہیں بلکہ دال علی الفرد ہے خواہ یہ فرد حقیقی ہو جیسے واحد حقیقی۔ یا فرد اور واحد اعتباری ہو کسائر اسماء الاجناس جیسے تمام اسماء اجناس کا حکم یہی ہے کہ جب وہ ملفوظ ہوں تو وہ دال علی العدد نہیں ہوتے بلکہ دال علی الواحد ہوتے ہیں خواہ وہ حقیقتاً واحد ہو یا اعتباراً علی ما یاتی فی الفصل جیسے اس فصل میں آئیگا کہ لفظ الطلاق اسم فرد ہے اور یہ واحد حقیقی کو شامل ہے اور واحد اعتباری کا ارادہ بھی ہوسکتا ہے اور مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہے اور مجموع من حیث المجموع طلاق میں ثلث ہیں لہٰذا اس کا ارادہ بھی صحیح ہوگا۔

قولہ فان قیل ثبوت البینونۃ الخ یہ اشکال ہے اس پر جو کہا گیا ہے کہ انت طالق میں جو مصدر بطور انشاء کے متکلم سے ثابت ہوتی ہے وہ امر شرعی ہے لغوی نہیں ہے تو اس کا ثبوت بطور

اقتضاء کے ہوگا لہذا اس میں نیت الثلاث صحیح نہیں ہے نکذالک ثبوت البینونۃ الخ تواسی طرح انت بائن میں ثبوت بینونت من المتکلم امر شرعی ہے لہذا اس کے اندر ابھی نیت الثلاث صحیح نہیں ہونی چاہئے۔ قلنا نعم لکن البینونۃ الخ جواب ہے وجہہ جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ بینونۃ ثابت بطریق اقتضاء ہے لکن البینونۃ ماعتبار بینونۃ کے مشترک ہے بین الخفیفۃ والغلیظۃ خفیفۃ وہ ہوتی ہے جس کا رفع ممکن ہوتا ہے اور غلیظہ وہ ہوتی ہے جس کا رفع ممکن نہیں ہے وھی الثلاث یہ وہی تین طلاقیں ہیں یا یوں کہئے می الجنس کہ بینونت ایک جنس ہے اور خفیفہ وغلیظہ دو نوع ہیں جو اس جنس کے تحت درج ہیں ونیۃ احد المحتملین بینونت اگر مشترک ہے تو دو متحمل معانی میں سے ایک کی نیت کرنی مقتضیٰ میں صحیح ہوتی ہے وکذلک نیۃ احد النوعین اگر بینونت جنس ہے تو پھر احد النوعین کی نیت مقتضیٰ میں صحیح ہے۔ لانہ لا بد وان یثبت آخر ان نوعین میں سے کسی ایک کا ثابت ہونا تو ضروری ہے اور ان نوعین کا کا اجتماع ممکن نہیں ہے لہذا ضروری ہے کہ متکلم ان دو میں سے کسی ایک کی نیت کرے گا۔ لکن لا تصح اس مقتضیٰ میں کسی عدد معین کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے اذ لا عموم للمقتضیٰ اس لئے کہ وہ دلالۃ علی الافراد بالکل نہیں کرتا کیونکہ مقتضا کا ثبوت بنا بر ضرورۃ ہوتا ہے اور عدد معین کی کوئی ضرورت نہیں ہے بس اتنا ثابت ہوگا جس کے ساتھ ضرورۃ مرتفع ہوجائے اور وہ ہے مقدار اقل جو متیقن ہے البتہ نوعین کی صورت میں کوئی اقل متیقن نہیں ہوسکتا کیونکہ انواع آپس میں متنافی ہوتے ہیں لہذا ان میں کوئی اقل واکثر متیقن نہیں ہوسکتا بخلاف قلیل وکثیر کے ان کے مابین منافات نوعی نہیں ہے لہذا اس میں اقل متیقن ہوسکتا ہے۔ فلا بد ان تصح نیۃ احد النوعین تو نوعین کی صورت میں متکلم جس نوع کی نیت کرے گا وہ صحیح ہوگی اگر وہ نیت بینونۃ غلیظہ کی کرتا ہے تو تطلیقات ثلثہ مراد ہوں گی۔ وایضا لا تصح نیۃ المجاز اور مقتضیٰ میں نیت مجاز بھی صحیح نہیں ہوتی لہذا انت طالق طلاقا میں جیسے ہم نے ذکر کیا ہے کہ ثلث تطلیقات کی نیت باعتبار اس کے کہ تطلیقات ثلثہ واحد اعتباری ہے کیونکہ یہ واحد مجازی ہے مقتضا میں مراد نہیں ہوسکتا۔

قولہ ولا کذلک الطلاق جو ہم نے کہا تھا کہ لفظ طلاق لفظ بینونت کی طرح نہیں ہے کیونکہ طلاق کے افراد میں اختلاف بحسب النوع نہیں ہے بلکہ صرف اختلاف بحسب العدد ہے کہ ایک عدد یا دو بار یا تین عدد طلاق تو یہ اختلاف بحسب اختلاف الاعداد ہوا یہ نوعی اختلاف نہیں ہے۔ ولا یمکن ان یقال ان الطلاق یتنوع یہ ایک سوال ہے خلاصہ یہ کہ جیسے بینونت دو نوع تھی ایک جس کا رفع ممکن تھا دوسری وہ جس کا رفع ممکن نہیں تھا اسی طرح طلاق بھی دو قسم ہے

ایک کا رفع ممکن ہے جیسے طلاق رجعی اور دوسری وہ جس کا رفع ممکن نہیں ہے یعنی طلاق مغلظہ تو لفظ طلاق میں بھی نوع کی تعیین بالنیۃ صحیح ہو اور صرف اختلاف بالعدد نہیں بلکہ بالنوع ہے۔ فان الطلاق لا یمکن رفعہ یعنی طلاق دو نوع نہیں ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے یعنی رفع ممکن نہیں ہے کیونکہ طلاق رجعی میں اگرچہ رجوع فی العدۃ ممکن ہے لیکن طلاق تو مرتفع نہیں ہوگی ایک عدد طلاق ملک خاوند سے خارج ہو چکا ہے باقی دو عدد طلاق کا مالک ہے رجوع کے ساتھ تین طلاق کا ملک واپس نہیں آتا اگر اس طلاق واحدہ رجعیہ کے بعد اگر دو طلاق اور دیگا تو مغلظہ مطلقہ بطلاق ثلثہ ہو جائیگی۔ وقولہ وھما یتصل بذلك ای بالمقتضی ھو المحذوف یعنی محذوف ملحق اور متصل ہے مقتضی کے ساتھ واعلم انہ یشتبہ بعض الناس پر محذوف مشتبہ بالمقتضی ہوگیا ہے حتی کہ انھوں نے محذوف کو مقتضی میں درج کر دیا ہے۔

ولا یعرفون الفرق بینھما جو محذوف اور مقتضی کے مابین فرق تھا وہ انھیں معلوم نہیں ہوا اس بنا پر انھوں نے ایک کو دوسرے کا حکم دیا اور بہت سے احکام کے اندر غلطی میں مبتلا ہوئے وان توھم متوھم اگر کسی کو وہم ہو کہ جب محذوف مقتضی میں درج نہیں ہے تو پھر عبارۃ اور اشارہ اور دلالۃ اور اقتضا کے علاوہ یہ قسم خامس برائے استدلال ہوگا تو حصر فی الاربعہ باطل ہو جائے گا۔ فھذا وھم باطل تو یہ وہم باطل ہے لان مرادنا باللفظ الدال علی المعنی کیونکہ جو ہم نے لفظ دال علی المعنی کو ان اقسام اربعہ کے لئے مورد قسمۃ بنایا ہے ہماری مراد اس لفظ سے عام ہے خواہ وہ حقیقتاً لفظ ہو یا حکماً فکل ما ھو محذوف پس ہر وہ لفظ جو محذوف ہے اگرچہ وہ ملفوظ حقیقی نہیں لیکن لغۃً وہ ثابت ہے فانہ فی حکم الملفوظ تو وہ حکم ملفوظ میں ہے نیکون اللفظ المنطوق تو لفظ منطوق لفظ محذوف پر دال ہے اور یہ لفظ محذوف اپنے معنی پر ان اقسام اربعہ کے موافق دال ہوگا۔ فالدلالۃ المنقسمۃ دلالہ جس کی تقسیم اقسام اربعہ کی طرف کی گئی ہے وہ دلالۃ اللفظ علی المعنی ہے اور محذوف میں بھی دلالۃ اللفظ علی المعنی موجود ہے لہذا یہ بھی اسی تقسیم میں درج ہوگا۔ اما دلالۃ اللفظ علی لفظ باقی رہی دلالۃ اللفظ علی اللفظ یہ از قبیلہ دلالۃ اللفظ علی المعنی نہیں ہے لہذا جو دلالۃ المنطوق علی المحذوف ہے وہ ان اقسام کی طرف منقسم نہیں ہوگی۔ فصل اعلم ان بعض الناس یعنی بعض حضرات اس سے مراد شوافع ہیں یقولون بمفھوم المخالفۃ یعنی مفہوم مخالفۃ کے ساتھ استدلال علی المسائل کے قائل ہیں۔

وھو ان یثبت الحکم فی المسکوت عنہ علی خلاف ما ثبت فی المنطوق یعنی منطوق کے علاوہ جو مسکوت عنہ ہے کبھی اس کا حکم موافق منطوق ہوتا ہے اس کو مفہوم موافقۃ کہتے ہیں جیسے نہی عن الاُف سے

نہی عن الضرب والشتم اور اگر مسکوت عنہ کا حکم منطوق کے حکم کے خلاف ہو اس کو مفہوم مخالفۃ کہتے ہیں
اور اسی مفہوم مخالفۃ سے استدلال کرتے ہیں اور حکم خلافِ منطوق مسکوت عنہ میں ثابت کرتے ہیں
لیکن اس کے لئے وہ چند شرائط کرتے ہیں ان کو ذکر کرتے ہوئے کہا شرطہ ای شرط مفہوم المخالفۃ
عند القائلین بہ یعنی اُن لوگوں کے نزدیک جو مفہومِ مخالفۃ کے قائل ہیں اس کے معتبر ہونیکی شرائط
یہ ہیں ان لایظہر اولویتہ یعنی مسکوت عنہ کی اولویتہ از منطوق ظاہر نہ ہووے ولا مساواتہ اور مسکوت
عنہ مساوی للمنطوق نہ ہو اس حکم میں جو ثابت للمنطوق ہے حتی لو ظہرت اولویۃ الخ حتی کہ اگر مسکوت
عنہ کی اولویت یا مساوات فی الحکم ظاہر ہوئی یثبت الحکم فی المسکوت عنہ تو ثبوت حکم مسکوت عنہ
میں اس نص کی دلالۃ سے ثابت ہوگا جو نص وارد فی المنطوق ہے یعنی دلالۃ النص سے ثابت ہوا
یہ بصورت اولویت ہے او بقیاسہ علیہ یا مسکوت عنہ میں حکم ثابت ہوگا بطریق القیاس علی المنطوق
یہ صورت مساواۃ میں ہے ولا خرج ای المنطوق مخرج العادۃ یعنی اس منطوق کا ورود عام عادۃ الناس
کے مطابق نہ ہوا ہو نحو ربائبکم اللاتی فی حجورکم الخ اللہ تعالیٰ نے ربائب کو ان اشخاص پر حرام کردیا
جنہوں نے ان ربائب کے امہات کے ساتھ نکاح اور عقد زوجیت قائم کیا ہوا ہے۔ دوصفھن
اور ان ربائبکم کے ساتھ فی حجورکم وصف لگادی اب اس وصف کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا۔
یعنی اس وصف کے انتفاء کے ساتھ انتفاء حرمۃ نہیں ہوگا کیونکہ ربائب کے ساتھ جو فی حجورکم کی
وصف لگائی گئی ہے یہ ان کی عادت کے موافق ہے کہ جب کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتے تو
اس عورت کی سابقہ اولاد اگر ہوتی تو اپنی والدہ کے ساتھ والدہ کے زوج ثانی کے ہاں چلی آتی تھیں اس
کی تربیت اور گود میں رہتی تھیں تو ایسی وصف منطوقہ کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے۔ فحینئذٍ لایدل
علی نفی الحکم ای نفی الحرمۃ عماعداہ یعنی جو ربائب حجور میں نہیں ہیں ان سے نفی حرمۃ پر یہ وصف
دال نہیں ہوگی ولا یکون ای المنطوق لسوالٍ او حادثۃ یعنی منطوق کسی خاص سوال کے جواب اور
کسی خاص حادثہ کے حکم میں وارد نہ ہوا ہو اگر ایسے ہوا تو پھر مفہوم مخالف معتبر نہیں ہوگا کما اذا سئل
جیسے مثلاً یہ سوال کیا گیا کہ کیا ابلِ سائمہ میں زکوۃ ہے فقال تو اس سوال کی بنا پر یا کسی حادثہ کے
وقوع پر کہا گیا کہ ان فی الابل السائمۃ زکوۃ جو اس مقام پر ابل کی وصفِ سوم ذکر کی گئی یہ اس پر دال
نہیں ہے کہ بوقت عدم السوم کے زکوۃ نہیں ہوگی او علم المتکلم اس کا عطف لسوالٍ پر ہے یعنی منطوق
کا وقوع اس بنا پر نہ ہو کہ متکلم جانتا ہے کہ سامع اس مخصوص حکم سے جاہل ہے اس بنا پر حکم کے ساتھ
مخصوص صفۃ ذکر کرتا ہے کما اذا علم جیسے متکلم جانتا ہے کہ ان السامع یعنی سامع ابل سائمہ میں زکوۃ کے

وجوب کو نہیں جانتا اس بنا پر متکلم نے کہا ان فی الابل السائمۃ زکوۃ تو یہ بھی دلالۃ نہیں کرتا کہ عدم سوم کی وجہ سے وجوب زکوۃ منعدم ہو جائیگا جب مفہوم مخالفۃ کے شرائط بیان ہو چکے تو اب اس کے اقسام کا ذکر کیا فقال منہ یعنی مفہوم مخالفت میں سے ایک یہ مسئلہ ہے۔

ان تخصیص الشئ باسمہ یعنی اگر ایک حکم کسی شئ پر اس کے مخصوص اسم پر کیا جائے خواہ وہ اسم جنس ہو یا اسم علم یدل علی نفی الحکم عما عداہ اس شئ کے ماسوی سے حکم کے انتفاء پر یہ تخصیص اسمی دال ہوگی۔ عند البعض نزدیک بعض حضرات کے یعنی عند الشوافع لدن الانصار فھموا من قولہ علیہ السلام الماء من الماء پہلے الماء سے مراد غسل ہے اور دوسرے الماء سے منی ہے معنی یہ ہوا الغسل من المنی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کا حکم منی کے اسم جنس الماء پر لگایا ہے تو انصار نے اس سے یہی سمجھا کہ اکسال پر غسل واجب نہیں۔ وھو ای الاکسال یہ ہے کہ ذکر قبل الانزال سست اور ڈھیلا ہو جائے اور انزال منی کی نوبت نہ آئے تو یہی مفہوم مخالفۃ سے استدلال ہے کہ جہاں انزال ماء نہ ہو وہاں غسل واجب نہیں ہے۔ وعندنا لا یدل یعنی ہمارے نزدیک یہ تخصیص مفہوم مخالف پر نہ دال ہے نہ اس کی دلیل ہے۔

والا یلزم الکفر والکذب فی محمد رسول اللہ وزید موجود یعنی اگر اسمی تخصیص مفہوم مخالفۃ کو ثابت کرتی ہے تو ان دونوں مثالوں میں کفر اور کذب لازم آتا ہے کیونکہ پہلی مثال میں بطور مفہوم مخالفۃ کے یہ لازم آتا ہے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے۔ یہ کفر بھی ہے اور کذب بھی کیونکہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بہت سے حضرات رسول ہوئے ہیں۔ اور زید موجود میں زید کے علاوہ تمام موجودات کے وجود کی نفی ہوگی تو اس میں وجود باری تعالیٰ اور وجود رسل علیہم السلام کی نفی ہو جاتی ہے جو کذب بھی ہے اور کفر بھی۔ مصنفؒ نے اول میں اظہر اللوازم اور اقوی کو پیش نظر رکھا اس لئے اول میں کفر کا نام لیا اگرچہ کذب بھی اس کے اندر لازم آتا ہے۔ ثانی میں کذب اظہر ہے اگرچہ کفر بھی ساتھ لازم آتا ہے لیکن جلی بات کو پیش نظر رکھتے ہوئے کذب کے ذکر پر اکتفا کیا۔ ان امثلہ سے معلوم ہوا کہ تخصیص اسمی سے مفہوم مخالفۃ ثابت نہیں ہوتا۔

وللاجماع العلماء علی جواز التعلیل یعنی تخصیص اسمی سے مفہوم مخالفۃ ثابت کرنا اس اجماع کے منافی ہے کہ ان تخصیصات میں تعلیل النص صحیح ہے پھر منصوص کے ساتھ اس علۃ میں جو مشارک ہو حکم منصوص اس مشارک میں بطور قیاس کے صحیح ہے۔ کیونکہ قیاس اسی کا نام ہے کہ فرع میں حکم اصل کو بوجہ علۃ مشارکہ کے ثابت کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو حکم اصل میں ہے وہ اس کے ماعدا میں حکم

مخالف پر دال نہیں ہے کیونکہ اگر مفہوم مخالفۃ معتبر ہو تو پھر نص بطور مفہوم مخالف کے نفی کر دے گی پھر قیاس کے ساتھ ماعدا منصوص میں اثبات حکم صحیح نہ ہو کیونکہ اُس قیاس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جو مخالف نص ہو۔ وانما فهموا ذلك الماء من الماء سے جو استدلال کیا گیا تھا یہ اس کا جواب ہے۔

خلاصہ یہ کہ انصار نے جو عدم وجوب الغسل سمجھا تھا وہ بطور مفہوم مخالف کے نہیں تھا بلکہ اس وجہ سے تھا کہ پہلے لفظ الماء میں جس سے غسل مراد ہے اس میں لام استغراق ہے جس کا معنی یہ ہے ہر فرد غسلِ جنابت کا منی سے واجب ہوتا ہے تو اس سے انھوں نے یہ خیال کیا کہ جب منی ظاہر نہ ہو تو غسل نہیں ہوگا تو غیر ان الماء سے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ کہ جب لام استغراق کا ہوا تو پھر معنی یہی ہوگا کہ جمیع افراد غسل یعنی غسل جنابت کے اس صورۃ میں ہوں گے جب وجود منی ہو تو پھر جب التقاء ختانین ہو لیکن وجود منی نہ ہو تو پھر غسل واجب نہیں ہونا چاہئے فاجاب تو اس کا جواب دیا کہ غیر ان الماء خلاصہ یہ کہ غسل بدون الماء یعنی منی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا لیکن وجود منی کبھی عیاناً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالۃً اور التقاء ختانین دلیل انزال ہے اور انزال ایک امر خفی ہے لہذا حکم دلیلِ انزال کے ساتھ ثابت ہو جائیگا اور دلیل انزال التقاء ختانین ہے جہاں یہ دلیل موجود ہوگی غسل واجب ہو جائیگا۔ کما تدور الرخصة جیسے رخصت قصرِ صلوۃ اور ترک صوم کی مشقت کی بنا پر تھی تو دلیل مشقت سفر کو قرار دیا گیا ہے جہاں سفر ہوگا یہ رخصت ثابت ہو جائیگی خواہ مشقت حساً ہو یا نہ ہو۔

ومنه اى من مفهوم المخالفة یہ خبر مقدم ہے هذه المسئلة یہ مبتدا مؤخر ہے وھی اور وہ مسئلہ یہ ہے ان تخصيص الشی یعنی ایک شئی کی کسی حکم میں تخصیص بالوصف کرنا يدل على نفی الحكم عماعداه عند الشافعیؒ یہ تخصیص اس پر دال ہے کہ عند الشوافع یہ حکم ماعدا وصف سے منتفی ہوگا یعنی جہاں یہ وصف نہیں ہوگی وہاں حکم مذکور ثابت نہیں ہوگا اونقول یہ عبارۃ مذکورہ کی ترکیبی حالت دوسرے طریق پر واضح کر رہے ہیں ایک تو وہی جو تحریر ہو چکی ہے دوسری یہ ہے کہ منه خبر مقدم ہے اور اس کا مبتدا هذه المسئلة نہ نکالا جائے بلکہ اس کا مبتدا تخصیص الشئ کا لفظ ہو اور منہ اس کی خبر مقدم ہو۔

وقوله يدل یہ خبر ہو مبتدا محذوف کی ای ھو یعنی وہ لفظ ھو ہے جو راجع ہے تخصیص الشی کی طرف وقوله عماعداه یعنی عماعدا ذلك الوصف والمراد یعنی خلاصہ یہ کہ حکم اسی شئی سے بدون ذلك الوصف منتفی ہو جائیگا یعنی جہاں یہ وصف نہیں ہوگی وہاں حکم مذکور ثابت نہیں ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول من فتياتكم المؤمنات ہے خص الحل یعنی نکاح کا حلال ہونا ان فتیات کے ساتھ مختص کیا گیا ہے جو مؤمنات ہوں فیلزم عندهم تو شوافع کے نزدیک اُن فتیات سے نکاح صحیح نہیں ہوگا جو مؤمنات

نہیں ہیں اور فتیات سے مراد اماء یعنی لونڈیاں ہیں۔

للعرف یہ مقام وصف پر مفہوم مخالف کے معتبر ہونے کے یہ دلائل ہیں جو حضرات شوافع پیش کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ تخصیص بالوصف سے عرف عام یہی سمجھتا ہے کہ انتفاء وصف سے انتفاء حکم ہوجاتا ہے۔ فان فی قوله الانسان الطویل لایطیر یہ عرف مذکور کو ثابت کرنے کی دلیل ہے اس لئے کہا یتبادر المفهم منه الی ماذکرنا یعنی جو مفہوم مخالفہ ہم نے ذکر کیا ہے اس سے وہی متبادر الی الفہم ہے یعنی انسان طویل نہیں اڑتا اور غیر طویل اڑتا ہے اور اسی کے متبادر ہونے کے لئے کہا ولهذا استقبحه العقلاء یعنی عقلاء جو اس قول کو قبیح سمجھتے ہیں اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس کے اندر عدم طیران کی نسبت اس انسان کی طرف کی ہے جس کے ساتھ وصف طویل کا ذکر کیا ہے اگر یوں کہہ کہ انسان خواہ طویل ہو یا غیر طویل وہ نہیں اڑتا تو عقلاء اس کو قبیح نہیں سمجھتے تو معلوم ہوا کہ استقباح صرف اسی وجہ سے ہے کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ انسان غیر طویل اڑتا ہے یہی مفہوم مخالف ہے جو متبادر الی اہل العرف ہے۔ ولتکثیر الفائدہ یہ دوسری وجہ ہے مفہوم مخالفۃ کے اعتبار کرنے کی حاصل یہ کہ مفہوم مخالفۃ کے اعتبار کرنے میں تکثیر فائدہ ہے یعنی وصف مذکور پر حکم ثابت کرنا اور اس کے انتفاء پر انتفاء حکم کرنا اس میں فائدہ کثیر ہے بنسبت اس کے کہ صرف وصف مذکور پر حکم ثابت کیا جائے اور بس اسی پر اکتفا کیا جائے اور تکثیر فائدہ موجب ہے کہ اسے ترجیح حاصل ہونی چاہیئے۔ ولانه لولم تکن فیه تلك الفائدة الخ یہ تیسری وجہ ہے اس کی کہ تخصیص بالوصف نفی حکم از ماعداہ پر دلالت کرتی ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر تخصیص بالوصف نفی حکم از ماعدا الوصف پر دال نہ ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماعدا الوصف میں بھی حکم ثابت ہوگا تو پھر وصف کے ذکر نے میں کوئی فائدہ نہ ہوا تو اس صورت میں ذکر وصف ترجیح بلا مرجح ہوگا کیونکہ جو مرجحات ماقبل میں مذکور ہوئے ہیں خروج مخرج العادۃ وغیرہ وہ تو یہیں نہیں پھر اس وصف کے ذکر کے لئے کوئی فائدہ مرجحہ موجود نہ ہوا یہ بلغاء کی کلام میں بھی نہیں ہوسکتا باری تعالیٰ کی کلام میں کیسے ہوسکتا ہے کہ ایک وصف بلا فائدہ ذکر کی جائے۔ ولان مثل هذا الکلام یدل الخ اس جیسی کلام سے مراد یہ ہے کہ جہاں ایک موصوف بالصفۃ پر حکم کیا جائے تو وہ دال ہوتی ہے کہ یہی وصف علۃ برائے حکم ہے جیسے فی الابل السائمۃ زکوٰۃ یہ تقاضا کرتا ہے کہ وصف سائمۃ علۃ ہے برائے وجوب زکوٰۃ فینعدم الحکم عند عدم الوصف کیونکہ انتفاء علۃ کے ساتھ معلول منتفی ہوجاتا ہے۔

وعندنا لایدل یعنی ہمارے نزدیک تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف پر دال نہیں ہے

کیونکہ موجباتِ تخصیص صرف ان وجوہات مذکورہ میں منحصر نہیں بلکہ وجوہات تخصیص اور بھی ہو سکتے ہیں اعلم ان القائلین بمفھوم المخالفۃ یعنی جو حضرات مفہوم مخالفۃ کے قائل ہیں اس کے شرائط میں یہی ذکر کیا ہے کہ تخصیص نفیِ حکم عما عدا التخصیص پر اس وقت دال ہے جب اس کا خروج مخرج عادۃ پر نہ ہو اور وہ تخصیص کسی سوال کی بنیاد پر نہ ہو۔ اور کسی حادثہ میں واقع نہ ہو۔ علم متکلم یعنی متکلم جانتا ہے کہ سامع اس حکم مخصوص سے جاہل ہے۔ تخصیص اس بنیاد پر نہ ہو تو پھر تخصیص موجب ہو گی نفی حکم عما عداہ پر فجعلوا تو انھوں نے تخصیصِ حکم کے موجبات کو ان وجوہات اربعہ مذکورہ میں بند کر دیا۔ دفی نفی الحکم عما عداہ اگر یہ اربعہ مذکورہ نہ ہوں تو پھر تخصیص کی وجہ صرف یہی ہو گی کہ حکم ماعدا تخصیص سے منتفی ہے۔ فاقول ان موجبات التخصیص لا تنحصر فی تلک المذکورات یعنی موجباتِ تخصیص ان امور مذکورہ میں منحصر نہیں ہیں یعنی امور اربعہ مذکورہ اور ان کے نہ ہونیکی صورت میں پھر نفی حکم عما عدا التخصیص میں منحصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں لہٰذا صرف امور اربعہ کے انتفاء کے ساتھ رجوع الی نفی الحکم متعین نہیں ہے بلکہ اور وجوہات بھی ہو سکتے ہیں نحو الجسم الطویل العریض العمیق متحیز فان شیئاً من ھذہ الاشیاء یعنی وہ اشیاء اربعہ جو قائلین بمفہوم المخالفۃ کے نزدیک موجبات تخصیص تھیں ان میں سے یہاں کوئی ایک بھی نہیں ہے تو ان کے نزدیک یہاں مفہوم مخالفۃ لینا چاہیئے حالانکہ ایسے نہیں ہو سکتا۔ لانہ لو کان لنفی الحکم عما عداہ اگر یہ تخصیص بالوصف نفیِ حکم عما عدا الوصف کے لئے ہو تو یلزم منہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس جسم کے اندر طویل عریض عمیق کی وصف نہ ہو تو وہ متحیز نہ ہو وھذا محال کیونکہ کوئی جسم بغیر اس صفۃ کے موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ انما وصفہ اور یہ وصف اس لئے لائی گئی ہے تا کہ جسم کی تعریف ہو جائے اور اس کی حقیقۃ وماھیۃ منکشف ہو جائے اور یہ اس طرف بھی اشارہ ہے کہ علۃ تحیز یہی وصف ہے وکالمدح والذم یعنی کبھی صفت صرف بقصد مدح یا بقصد ذم لائی جاتی ہے اور ایسے مقامات میں نفی الحکم عما عدا الوصف مراد نہیں ہوتی باوجود اس کے کہ وہ امور اربعۃ یہاں موجود نہیں ہیں۔

وقولہ کالمدح او الذم اس کا عطف نحو الجسم پر ہے یعنی موجبات تخصیص اُن امور اربعہ مذکورہ میں منحصر نہیں جیسے جسم اور مدح وذم ان صورتوں میں موجباتِ تخصیص ان امور اربعہ کے علاوہ کوئی اور اشیاء ہیں لہٰذا ان امور اربعہ کے انتفاء کے ساتھ مفہوم مخالفت کا لینا متعین نہیں ہو سکتا جیسے جسم وغیرہ میں نہیں ہو سکا اوالتاکید نحو امس الدابر لا یعود یہ صفۃ صرف بغرض تاکید ہے اور اس کے علاوہ اور بھی وجوہ ہو سکتے ہیں۔ ونحو وما من دابۃ فی الارض بہر حال تخصیص

بالوصف میں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ جمیع موجبات تخصیص منتفی ہیں اب صرف نفی حکم ما عداہ متعین ہو چکا ہے یہ جزم ولیقین کیسے حاصل ہوسکتا ہے وما من دابۃ فی الارض میں دابۃ کی صفت فی الارض ذکر کی ہے اب اس سے یہ مراد تو نہیں ہے کہ جب دابۃ میں یہ وصف نہ ہو تو حکم الا علی اللہ رزقہا والا منتفی ہو جائیگا کیونکہ دابۃ ہوتا ہی صرف زمین میں ہے مع انہ لم یوجد باوجود اس بات کے کہ موجبات تخصیص جو مذکور ہوئے ہیں ان میں سے کوئی بھی موجود نہیں ہے تو پھر آپ کے نزدیک یہاں مفہوم مخالفۃ معتبر ہونا چاہیے حالانکہ ایسے نہیں۔ وقد ذکر فی المفتاح الخ مفتاح سکاکی میں مذکور ہے کہ یہاں فی الارض کی وصف اس لئے ذکر کی گئی تاکہ معلوم ہو کہ دابۃ مخصوصہ مراد نہیں بلکہ علی التعمیم کل ما یدب فی الارض مراد ہے یعنی جنس دابۃ علی العموم مراد ہے۔

نعلم ان موجبات التخصیص الخ اس سے معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص اور اس کے فوائد اشیاء کثیرہ ہیں جو کسی خاص تعداد میں محصور نہیں ہیں۔ فلا یحصل الجزم تو جزم ولیقین حاصل نہیں ہو سکتا کہ تمام موجبات تخصیص منتفی ہیں صرف نفی حکم عما عدا الوصف باقی رہ گیا ہے لہذا یہی مراد لینا چاہیئے بلکہ ہو سکتا ہے کہ کوئی فائدہ تخصیص ہو اگرچہ ہم معلوم بھی نہ کر سکیں وما ذکروا من استقباح العقلاء الخ ان کا جو استدلال الانسان الطویل لا یطیر سے تھا یہ اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ عقلا اس مثال میں اس وصف طویل کا کوئی فائدہ نہیں پا سکے لہذا مفہوم مخالف مراد لیکر اس کا استقباح کیا اس قسم کی یہ صرف ایک مثال ہے۔ لکن المثال الواحد لیکن ایک مثال قاعدہ کلیہ کا فائدہ نہیں دے سکتی لہذا اس کی بنا پر حکم کلی کا استفادہ نہیں ہو سکتا۔ علی انہ اس کے علاوہ یہ بات بھی تو محقق ہے کہ کتاب اللہ تعالی میں اور کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہو سکتے ہیں جن کے ادراک سے افہام عقلاً عاجز ہیں وصف اعجازا ور جوامع الکلام جو ہوتی۔ اور اصول فقہ تو کتاب اللہ تعالی اور سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں ان کے فوائد کو صرف امور اربعہ مذکورۃ میں کیسے محصور کیا جا سکتا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ اگر مفہوم مخالفۃ معتبر نہ ہو تو پھر ذکر وصف ترجیح بلا مرجح ہے۔ فی حیز المنع یعنی ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ مرجح صرف ان امور میں منحصر نہیں ہیں جو مذکور ہوئے ہیں ہو سکتا ہے کہ کوئی وجہ ترجیح موجود ہو لیکن ہمارا علم وہاں نہیں پہنچ سکا ولان اقصی درجاتہ یہ اس کا جواب ہے جو انھوں نے کہا کہ اس جیسی کلام دال ہوتی ہے کہ یہ وصف علۃ حکم ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اعلی درجہ وصف کا یہ ہے کہ وہ علۃ للحکم ہو اور یہی علۃ بھی تمہارے مقصود مذکور پر دال نہیں ہے لان الحکم یثبت لعلل شتی

کیونکہ ایک حکم کے لئے علل شتی ہو سکتی ہیں ایک علۃ نہ سہی دوسری علۃ سے ثابت ہو سکتا ہے۔
ونحن نقول ایضا بعدم الحکم ہم بھی بوقت عدم وصف کے عدم حکم کے قائل ہیں لکن بناء لیکن عدم حکم کی بناء ہمارے نزدیک اس پر ہے کہ اس حکم کے وجود کی علۃ نہیں ہے فیکون عدم الحکم عدما اصلیا تو یہ عدم حکم وہی عدم اصلی ہوگا اور یہ کوئی حکم شرعی نہیں ہے بلکہ یہ عدم اصلی ہے جو عدم علۃ الوجود کی بناء پر ہوتا ہے۔ ای لا بناء علی ان عدم الوصف یہ عدم حکم اس پر مبنی نہیں ہے کہ بوقت عدم وصف کے یہی عدم وصف علۃ ہے عدم حکم کی بلکہ اس پر مبنی ہے کہ اس حکم کے موجود ہونے کی علۃ نہیں ہے۔ جب علۃ وجود نہ ہو تو وہ شئی عدم اصلی کے تحت رہتی ہے اور یہ حکم شرعی نہیں ہوا کرتا تو اس کا تعدیہ بالقیاس نہیں ہو سکے گا۔ کیونکہ قیاس حکم شرعی میں جاری ہوتا ہے۔
ومن ثمرات الخلاف انہ اذا کان الحکم المذکور حکم مذکور یعنی وہ حکم جو ایک وصف کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے اگر یہ حکم عدمی ہو تو ماعدا وصف میں حکم ثبوتی اس کے ساتھ ہمارے نزدیک ثابت نہیں ہوگا اور شوافع ماعداء وصف میں حکم ثبوتی جاری کر دیں گے۔ کقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لیس فی العلوفۃ زکوۃ یعنی ان جانوروں میں جنہیں گھر میں ہی گھاس کھلایا جاتا ہے اور باہر چرایا نہیں جاتا ان میں زکوٰۃ نہیں ہے فانہ لا یلزم منہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب علوفہ نہ ہوں تو ان میں زکوۃ واجب ہوگی عندنا یعنی یہ لازم ہمارے نزدیک نہیں ہے۔ لان الحکم الثبوتی کیونکہ حکم ثبوتی عدم اصلی کی بناء پر ثابت نہیں ہوتا۔ وعندہ ای عند الشافعیؒ یثبت فیما عدا الوصف یعنی ماعدا وصف میں امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے مقام پر انتفاء وصف کے ساتھ حکم ثبوتی ثابت ہو جائے گا۔
وایضا من ثمرات الخلاف اور ثمرات اختلاف میں سے یہ بھی ہے کہ جہاں ایک مقام پر حکم کو وصف کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے تو اس وصف کا تعدیہ قیاس کے ساتھ دوسرے مقام کی طرف کر لیا جائیگا۔ جہاں یہ وصف مذکور نہیں ہے تو عدم وصف پر عدم حکم کا تعدیہ بھی ہوگا ۔ کما فی قولہ تعالی فتحریر رقبۃ بطور مفہوم مخالفۃ کے یہ آیت مقتضی ہے کہ کفارہ قتل میں رقبہ کافرہ کی تحریر جائز نہیں ہے تو اس عدم جواز کو کفارہ یمین کی طرف امام شافعیؒ کے نزدیک متعدی کر دیا جائیگا ہمارے نزدیک نہیں۔ وقد مر فی فصل المطلق والمقید۔ ونظیرہ فی قولہ تعالی من فتیاتکم المومنات لونڈیوں کے ساتھ مومنات کی وصف ذکر کی گئی ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جہاں یہ وصف ہوگی تو نکاح صحیح ہوگا۔ والا فلا تو اُمۃ کتابیہ کے ساتھ ان کے نزدیک نکاح جائز نہیں ہوگا کیونکہ وصف ایمان منتفی ہے اور ہمارے نزدیک جائز ہوگا مع انہ حالانکہ یہ وصف خروج مخرج العادۃ کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اہل اسلام کی

عادۃ یہی ہے کہ مومن مرد مومنہ عورت سے نکاح کرتا ہے اور یہاں وصف خارج مخرج العادۃ تھی شوافع وہاں مفہوم مخالف کو معتبر نہیں سمجھتے تھے تو یہاں اپنے مسلک کا خلاف کر رہے ہیں۔ ثم اورد مسئلتین یہ دو مسئلے پیش کئے گئے ہیں جن سے توہم ہوتا تھا کہ احناف بھی قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف پر دال ہے۔ مصنفؒ نے دفع توہم کی خاطر انھیں پیش کیا۔ فقال ولا یلزم علینا یعنی ایک شخص کی لونڈی تین بچے مختلف بطون میں جنتی ہے مختلف بطون سے مراد یہ ہے کہ بین الولدین چھ ماہ یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو۔ فقال المولیٰ الاکبر منی تو مولی دعوی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ولد اکبر مجھ سے ہے فانہ نفی الاخیرین تو اس دعوی کے ساتھ اس نے اخیرین کے نسب کی نفی کر دی ہے اور بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے دعوی میں ولد کے ساتھ اکبر کی وصف لگائی ہے اور جن میں اکبر کی وصف نہیں ہے ان سے نفی نسب اس لئے ہو رہی ہے کہ ان میں وصف اکبر موجود نہیں ہے تو یہ نفی وصف پر نفی حکم ہو رہا ہے تو معلوم ہوا کہ تخصیص بالوصف نفی حکم عما عدا الوصف پر دال ہوتی ہے یہی مفہوم مخالف ہے جو احناف نے یہاں معتبر سمجھا ہے اس کا جواب دیا۔

لا یلزم علینا یعنی یہ اشکال ہمارے اوپر لازم نہیں آتا لان ھذا لیس لتخصیصہ یہ لا یلزم علینا کی دلیل ہے خلاصہ یہ کہ نفی اخیرین اس لئے نہیں ہے کہ تخصیص نفی حکم ما عداہ پر دال ہے بل لان بلکہ اس لئے ہے کہ سکوت مقام حاجۃ میں بیان ہو جاتا ہے یعنی اگر ولد اس سے ہوتا تو اس کے لئے بیان یعنی دعوۃ نسب ضروری ہوتا ہے جب اس نے اس دعوۃ سے سکوت اختیار کر لیا ہے تو یہ سکوت بیان ہوگا اس امر کا کہ یہ ولدین میرے نہیں ہیں۔ وایضاً یہ دوسری وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اخیرین کا نسب اس لئے منتفی ہوا ہے کہ ثبوت نسب کے لئے دعوۃ ضروری شرط ہے جب اس نے ان کے متعلق دعوی نہیں کیا تو اس بنا پر نسب منتفی ہو رہا ہے۔ لا لانہ انتفاء نسب کی یہ وجہ نہیں ہے کہ بطور مفہوم مخالف کے وہ نفی کر رہا ہے۔

وانما قال فی بطون مختلفۃ یعنی بطون مختلفہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر ان بچوں کی پیدائش ایک بطن میں ہے تو پھر ایک ولد کے دعوۃ نسب کرنے سے یہ جمیع کے متعلق دعوہ ہو جاتا ہے پھر جمیع ولدان کا نسب ثابت ہو جائیگا اور بطن واحد سے مراد یہ ہے بین الولدین فصل ستۃ اشہر سے کم ہو۔

لا یقال لا حاجۃ الی البیان خلاصہ اس سوال کا یہ ہے کہ اخیرین میں بیان اور دعوی نسب کی حاجۃ ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ لونڈی ولد اول جو اکبر ہے اس کے ساتھ ام ولد ہو چکی ہے۔ فیثبت نسب الاخیرین کیونکہ لونڈی جب ایک بار اُمِ ولد ہو جائے تو اس کے بعد جو بچے پیدا ہوں ان کا نسب

مولیٰ سے بغیر دِعوۃ کے ثابت ہو جاتا ہے لہٰذا اخیرین میں دعوہ کی ضرورت نہیں۔ بلادِعوہ نسب ثابت ہو جائیگا لانہ یہ جواب ہے سوال کا خلاصہ یہ کہ آپ کا یہ سوال نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ اس وقت ہو سکتا تھا جب ولد اکبر کے متعلق دعویٰ نسب ولادۃ اخیرین سے قبل ہوتا۔ اما ھھنا فلا اس ہمارے مسئلہ میں ایسے نہیں ہے۔ فان دعوۃ الاکبر کیونکہ اکبر کے متعلق دعوی نسب ہمارے اس مسئلہ میں ولادۃ اخیرین سے متاخر ہے فلایکون الاخیران پس دو آخری بچے امِ ولد کے بچے نہیں ہیں بل ھما ولد الامۃ بلکہ یہ دونوں لونڈی کے بیٹے ہیں فیحتاج لثبوت نسبھما الی الدعوۃ ان کا ثبوت نسب محتاج الی الدعوۃ ہے اس کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا لفظ دِعْوۃ بکسر الدال ہے یہ اس دعوی کے ساتھ مختص ہے جو نسب کے متعلق ہو ولایلزم ہمارے اوپر دو مسئلوں کے ساتھ اشکال تھا ایک دِعوہ کا یعنی دعوائے نسب کا وہ تو واضح ہو چکا ہے دوسرا شہادۃ کے متعلق تھا اس ثانی مسئلہ کو پیش کیا ولایلزم سے اذا قال الشھود خلاصہ اس اشکال کا یہ ہے کہ جب شہود اپنی شہادت میں کہتے ہیں لانعلم لہ وارثاً فی ارض کذا لفظ فی ارض کذا یہ وارثاً کی صفت ہے یعنی شاہد کہتے ہیں کہ ہم میت کیلئے کوئی ایسا وارث نہیں جانتے جو فلاں ارض اور علاقہ میں ہو لاتقبل الشھادۃ عندھما صاحبین کے نزدیک یہ شہادۃ قبول نہیں ہوگی نھذا یہ شہادۃ کی عدم قبولیت اس پر مبنی ہے کہ ان التخصیص یعنی جو فی ارض کذا کی تخصیص واقع ہوئی ہے دال علی ماقلنا یہ اسی مفہوم مخالفۃ پر دال ہے جو ہم کہتے ہیں یعنی نفی الحکم عما عدا التخصیص کیونکہ اس کلام سے یہ مفہوم ہوتا کہ شہود اس میت کا وارث جانتے ہیں جو اس ارض کے علاوہ دوسری ارض یعنی دوسرے علاقہ میں موجود ہے اس بنا پر ان کی شہادۃ مقبول نہیں ہوئی اور یہی مفہوم مخالفۃ ہے۔ لان الشاھد یہ لایلزم کی دلیل ہے یعنی ہمارے اوپر یہ اشکال لازم نہیں آتا کیونکہ لماذکر مالاحاجۃ الیہ جاء شبھۃ چونکہ شاہد نے جو "فی ارض کذا" کا لفظ ذکر کیا ہے یہ زائد از ضرورت اور بلا حاجۃ اور بے فائدہ ہے البتہ اس کی بنیاد پر صرف شبہ مفہوم مخالف کا ہو سکتا ہے ونحن لاننفی الشبھۃ ہم تخصیص بالوصف میں نفی الحکم عما عداہ کے شبہ کی نفی نہیں کرتے تو جب عما عدا الوصف سے نفی حکم کا شبہ پیدا ہوا تو اس کے ساتھ شہادۃ رد ہو سکتی ہے اور شہادۃ کی عدم قبولیت کے لئے یہ شبہ کافی ہے۔ ولاحاجۃ الی الدلالۃ اس کی ضرورت نہیں ہے کہ نفی وصف کو نفی حکم پر دال ہونا تسلیم کیا جائے کما ھو مذھبکم وقال ابوحنیفۃ امام ابوحنیفہؒ اس مسئلہ میں قبول شہادہ کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ارض مذکورہ کے غیر سے انھوں نے جو سکوت اختیار کیا ہے یہ سکوت فی موضع الحاجۃ نہیں کیونکہ دوسرے علاقہ کی معرفۃ حال

نہ ان کے ذمہ ہے اور نہ اس کے بیان کی ضرورت ہے کیونکہ ذکر مکان ان پر واجب نہیں ہے لہٰذا سکوت فی غیر موضع الحاجۃ بیان نہیں بنے گا کہ دوسری ارض میں کوئی وارث ہے۔ یحتمل الاحتراز عن المجازفۃ اور یہ احتمال بھی ہے کہ مکان مذکور یعنی ارض کذا کا ذکر کرنا احتراز عن المجازفۃ ہو۔ مجازفۃ کا معنی ہوتا ہے بلا تحقیق اندازہ اور اٹکل پچو بات اور گزاف در سخن مقصد یہ ہے کہ فانھم ربما کانوا یعنی اس ارض مذکورہ کے احوال سے وہ متفحص اور جستجو کرتے رہے ہیں ہمیں تو اس کا کوئی وارث معلوم نہیں ہوا اور اس نفی علم سے ان کی مراد سرے سے نفی وجود ہے کیونکہ اگر موجود ہوتا تو ہمیں ضرور اس کا علم ہوتا ہم نے بہت جستجو کی ہے ہمیں تو نہیں ملا اس اراضی کے علاوہ۔ باقی اراضی کی ہمیں معرفت نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس اراضی کی تخصیص کی اور باقی اراضی کا نام نہیں لیا یہ احتراز عن المجازفۃ ہے یعنی یہ بات محقق ہے کہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے جو شبہ تھا مفہوم مخالف کا وہ ضعیف شبہ تھا اور احتراز عن المجازفۃ ایک قوی احتمال ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں اس شبہ ضعیفہ کا کوئی اعتبار نہیں لہٰذا شہادۃ مردود نہیں ہوگی بلکہ مقبول ہوگی۔

ومنہ التعلیق بالشرط اسی مفہوم مخالفۃ میں سے تعلیق بالشرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم شرط کیساتھ حکم منعدم ہو جائیگا۔ عملاً بشرطیتہ یعنی اس کے شرط ہونے پر عمل کیا جائیگا۔ کیونکہ شرط اسے کہتے ہیں جس کے انتفاء کے ساتھ حکم منتفی ہو جائے۔ عندنا العدم لا یثبت بہ ہمارے نزدیک اس تعلیق بالشرط کے سبب حکم منعدم نہیں ہوتا۔ بل یبقی الحکم بلکہ حکم عدم اصلی کے تحت آجائیگا یعنی جب علۃ وجود نہ ہو تو وہ شئی عدم اصلی کے تحت رہیگی یہی کہا جائیگا چونکہ اس کے موجود ہونیکی کی علۃ نہیں ہے اس لئے یہ معدوم ہے تو یہ عدم اصلی ہے عدم شرعی نہیں ہے۔ جیسے ہم تخصیص بالوصف کے مسئلہ میں ذکر کر آئے ہیں اور ثمرات اختلاف جو وہاں تھے وہی یہاں بھی ہوں گے۔ لان الشرط یہ استدلال مذکور سے جواب دیا جا رہا ہے خلاصہ یہ کہ شرط کا اطلاق مختلف معانی پر آتا ہے ایک یہ کہ شرط ایسے امر کو کہا جاتا ہے جو خارج عن الشئی ہو اور یہی شئی اس پر موقوف ہو لیکن اس پر وہ شئی مرتب نہ ہو یعنی وہ شرط اس شئی کے وجود کا سبب نہ ہو جیسے وجود مسبب مترتب علی وجود السبب ہوتا ہے نہ ہو۔ کالوضوء للصلوٰۃ جیسے وضو شرط صلوٰۃ ہے کہ صحت صلوٰۃ اس پر موقوف ہے لیکن یہ وجود صلوٰۃ کے لئے سبب نہیں ہے اور نہ وجود صلوٰۃ وجود وضو پر مرتب ہے۔ وقد یقال للمعلق بہ اور شرط کبھی ایسے امر کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ حکم کو معلق کر دیا جاتا ہے اور یہ سبب للحکم ہوتی ہے اور حکم اس شرط کے وجود پر مترتب تو ہوتا ہے لیکن اس پر موقوف اور متوقف

نہیں ہوتا فالشرط بالمعنی الاول ای الامر الخارج الذی یتوقف علیہ الشئ یوجب ماذکرتم یعنی مشروط منتفی ہو جائیگا اس کے انتفاء سے جیسے وضوء جو شرط تھا صحۃ صلوٰۃ کے لئے تو انتفاء وضوء کے ساتھ صحۃ صلوٰۃ منتفی ہو جائیگا لیکن انتفاء مشروط .شرط بہذا المعنی کے انتفاء کے ساتھ حکم شرعی نہیں ہے بلکہ عدمُ صحۃ الصلوٰۃ عند عدم الوضوء. عدم اصلی ہے یعنی صحۃ الصلوٰۃ کے ضروریات پورے نہیں ہیں اس لئے صحۃ صلوٰۃ وجود میں نہیں آئی لیکن اس کے باوجود عدم وضو دال ہے علی عدم صحۃ الصلوٰۃ .لا بالمعنی الثانی یعنی شرط بالمعنی الثانی جس پر مشروط مترتب تو تھا لیکن متوقف نہیں تھا ایسی شرط کا انتفاء مشروط کے انتفاء پر دلالت نہیں کرتا. فان المشروط یمکن ان یوجد الخ کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بدون الشرط موجود ہو چکا ہو جیسے ان دخلتِ الدار فانت طالق میں انتفاء دخول کے باوجود طلاق کسی اور سبب سے موجود ہو سکتی ہے مثلاً وہ عورت دخول دار تو نہیں کرتی لیکن خاوند اسے تنجیزاً انتِ طالق کہہ دیتا ہے تو طلاق واقع ہو جائیگی حالانکہ دخول دار نہیں ہوا یعنی معلوم ہوا کہ انتفاء شرط انتفاء مشروط کی دلیل نہیں ہو سکتا. نقولہ تعالیٰ من لم یستطع منکم طولا الآیۃ امام شافعیؒ کے نزدیک جب طول حرہ ہو یعنی حرہ کے ساتھ نکاح کرنے کی استطاعت اور طاقت موجود ہو تو لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا ۔ دیجوز عندنا اور ہمارے نزدیک بوقت طَول حرہ کے بھی لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہے قال اللہ تعالیٰ ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنٰت الخ اس آیت میں لونڈی کے ساتھ جواز نکاح کو معلق کر دیا گیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ نکاح حرہ پر قدرۃ نہ ہو اگر نکاح بالحرہ پر قدرت ثابت ہو تو پھر امام شافعیؒ کے نزدیک اَمہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ مفہوم مخالفۃ کے قائل ہیں فیصیر مفہوم ھذہ الایۃ تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس آیت کا مفہوم مخصص ہو جائیگا احل لکم ماوراء ذالکم کے عموم کے لئے کیونکہ یہ آیت بالعموم مقتضی ہے کہ محرمات کے علاوہ باقی ہر عورت کے ساتھ نکاح صحیح ہے خواہ حرہ ہو یا امہ تو ہر صورت میں جائز ہے تو یہ آیت من لم یستطع اس کے عموم کی تخصیص کرے گا کہ لونڈی کے ساتھ نکاح کرنا صرف حالۃ مخصوصہ میں صحیح ہے اس کے بغیر صحیح نہیں ہے ۔ عندنا لما لم یدل چونکہ ہمارے نزدیک من لم یستطع لونڈی کے ساتھ نکاح کے عدم جواز پر دال نہیں اس لئے نہ یہ مخصص ہو سکتی نہ ناسخ ہو سکتی ہے برائے احل لکم ماوراء ذلکم وھذا ابناء ای ھذا الخلاف مبنی اصلِ خلاف کی بنا اس مسئلہ پر ہے کہ حکم صرف جزا میں ہے اور شرط اس کے لئے قید ہے جیسے ظرف اور حال قید ہوتا ہے تو اس لحاظ سے جزا کلام تام ہوگی اور حامل حکم اور شرط صرف ایک قید ہو جائیگی یا یہ کہ حکم نہ جزا میں ہے اور نہ شرط

ہیں بلکہ حکم بین الشرط والجزاء ہے اور مجموع شرط اور جزا مل کر کلام واحد ہے صرف ربط الشئی بالشئی پر دال ہے یعنی ثبوت جزا علی تقدیر ثبوت الشرط ہے اور انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط پر دال نہیں ہے۔ امام شافعیؒ قول اول کے قائل ہیں اور امام ابوحنیفہ ثانی کے قائل ہیں اسی کو مصنفؒ واضح کر رہے ہیں۔ ان الشافعیؒ اعتبر المشروط یعنی امام شافعیؒ صرف مشروط کا اعتبار کرتے ہیں۔ دون الشرط یعنی شرط کا اعتبار نہیں کرتے مقصد یہ ہے کہ امام شافعیؒ صرف مشروط کو کلام تام اور حامل حکم قرار دیتے ہیں اور تمامیۃ کلام میں شرط کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ صرف اس کو بمنزلہ ظرف کے ایک قید سمجھتے ہیں۔ فانہ یوجب الحکم تو اس خیال کے تحت مشروط یعنی جزا تمام تقادیر پر موجب حکم ہو جائیگی۔ فالتعلیق قید، پس تعلیق بالشرط امام شافعیؒ کے نزدیک اس حکم کو ایک تقدیر معین کے ساتھ مقید کر دے گی۔ واعدمہ ای الحکم تقدیر معین کے علاوہ باقی تقادیر میں حکم کو منعدم کر دے گی فیکون لہ تو تعلیق کو اما شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم میں تاثیر ہوگی مثلا لونڈی کے ساتھ جواز نکاح کو تقدیر معین یعنی بصورت عدم استطاعۃ حرہ کے ساتھ مقید کر دیا ہے جب استطاعۃ ہوگی تو شرط لم یستطع منعدم ہو گئی ہے لہذا جواز النکاح بالحرہ بھی منعدم ہو جائیگا۔ ونحن نعتبر معہ ای نعتبر المشروط مع الشرط ہم تو مشروط کا اعتبار مع الشرط کرتے ہیں یعنی ہمارے نزدیک مشروط اور شرط مل کر مجموعی طور پر کلام واحد ہے اور حامل للحکم ہے تو گویا شرط ایک جز اور مشروط دوسری جز من الکلام ہے ان دونوں اجزاء کے ملنے سے کلام واحد مکمل ہوگی اوجب الحکم علی تقدیر واحدٍ تو یہ کلام مکمل حکم کو صرف ایک تقدیر پر واجب کر رہی ہے اور یہ تقدیر وقوع شرط کی ہے وھو ساکت عن غیرہ اس تقدیر واحد کے علاوہ باقی تقادیر سے یہ کلام ساکت ہے فالمشروط بدون الشرط مشروط تنہا بغیر شرط کے کلام کی صرف ایک جز ہے کلام تام نہیں ہے مثل انت فی انت طالق جیسے انتِ طالق میں صرف لفظ انتِ ایک جز کلام ہے ای المشروط وھو قولہ انت طالق الخ یعنی ہمارے قول " انت طالق ان دخلت الدار " میں یعنی لفظ انت طالق جو کہ مشروط ہے جب اس کو مجرداً عن الشرط یعنی شرط کے بغیر اس کا منزلہ اور درجہ ایسے ہے جیسے لفظ انتِ کا انتِ طالق میں لانہ لیس بکلام کیونکہ مشروط کلام تام نہیں ہے بلکہ مجموعہ شرط اور جزا مل کر کلام واحد ہے فلا یکون موجبا للحکم علی جمیع التقادیر کما زعم الشافعیؒ بلکہ یہ موجب حکم صرف علی تقدیر واحدٍ ہوگی یعنی بر تقدیر وقوع شرط موجب حکم ہوگی نعلی ھذا ای علی ھذا الاصل یعنی چونکہ امام شافعیؒ مشروط کو بدون الشرط اعتبار کرتے ہیں اور ہم مشروط کا مع الشرط اعتبار کرتے ہیں اسی اصل وضابطہ کے تحت المعلق بالشرط معلق بالشرط جیسے ان دخلت الدار فانت طالق میں فانت طالق جو معلق بالشرط

ہے امام شافعیؒ کے نزدیک انعقد سببا وقوع طلاق کا سبب منعقد ہو چکا ہے۔ لکن التعلیق لیکن تعلیق نے وقوع طلاق کے حکم کو موخر الی زمان وجود الشرط کر دیا ہے ای وعلی ما ذکرنا امام شافعیؒ کے مذہب کی توضیح ہے کہ ان کے نزدیک جیسے ہم نے ذکر کیا ہے کہ مشروط بدون الشرط جمیع تقادیر پر موجب حکم ہے اور تعلیق نے اس حکم کو تقدیر معین کے ساتھ مقید کر دیا ہے داعدم الحکم اور اسی تعلیق نے اس حکم کو تقدیر معین کے علاوہ باقی تقادیر پر معدوم کر دیا ہے گویا کہ یہ عدم ان کے نزدیک مفہوم من النص ہوا تب تو وہ اس عدم حکم شرعی قرار دے کر تعدیہ کے قائل ہوئے توان دخلت الدار فانت طالق میں نصار انت طالق انت طالق سبب محکم ہو چکا ہے ویکون تاثیر التعلیق اور تعلیق کی تاثیر صرف تاخیر حکم میں ہے لا فی منع السببیۃ تعلیق سببیۃ کو نہیں روکتی سبب للحکم موجود ہے اور حکم صرف موخر ہے الی وجود الشرط۔ فابطل تعلیق الطلاق والعتاق بالملک ھذا تفریع یہ اس پر تفریع ہے کہ مشروط جو معلق بالشرط ہے فانعقد سببا یہ سبب للحکم منعقد اور موجود ہو چکا ہے عندہ ای عند الشافعیؒ فان وجود الملک اور وجود ملک شرط ہے بوقت وجود سبب کے بالاتفاق اگر وجود سبب کے وقت ملک نہ ہوا تو سبب باطل ہو جائیگا۔

والمعلق انعقد سببا عندہ امام شافعیؒ کے نزدیک معلق یعنی مشروط سبب للحکم بن چکا ہے اور موجود ہو چکا ہے فاذا علق الطلاق والعتاق جب طلاق یا عتاق کو معلق بالملک کرتا ہے مثلاً ایک اجنبیہ عورت کو کہتا ہے ان ملکتک یا نکحتک فانت طالق اور ایک غلام جو اس کا مملوک نہیں ہے اسے کہتا ہے ان ملکتک فانت حر تو یہ معلق ان کے نزدیک سبب منعقد ہو کر موجود ہو چکا ہے لیکن اس وقت ملک موجود نہیں ہے لہٰذا ان کے نزدیک اس قسم کی تعلیقات باطل ہیں لہٰذا اس کے بعد وہ عورت اس کے نکاح میں اور وہ غلام اس کے ملک میں آجائے تو طلاق اور عتق واقع نہیں ہوگا۔

جوز تعجیل النذر المعلق نذر معلق مثلاً ایک شخص کہتا ہے فان شفی اللہ تعالیٰ ہذا المریض فعلّی صیام ثلثۃ ایام تو شفاء مریض سے پہلے اگر ثلثہ ایام صوم رکھ لے تو نذر ادا ہو جائیگی کیونکہ معلق سبب وجوب تو بن چکا ہے البتہ وجوب ادا موخر ہے الی زمان الشفاء فان التعجیل تعجیل ادا بعد وجود السبب قبل وجوب الادا بالاتفاق صحیح ہے یہاں ادائیگی نذر بعد از سبب وجوب ہے لہٰذا صحیح ہے جیسے ایک شخص مالک نصاب ہو چکا ہے تو حولان حول سے قبل زکوٰۃ ادا کر دے تو صحیح ہے کیونکہ یہ بعد سبب الوجوب ہے سبب وجوب ملک نصاب ہے وہ ہو چکا ہے اسی طرح نذر سبب وجوب ہے لہٰذا نذر معلق کے بعد ادائیگی صحیح ہے کیونکہ یہ بھی بعد السبب ہے عند الشافعیؒ۔ دکفارۃ الیمین

اذا کان مالیۃ اور کفارہ یمین جب مالیہ ہے یعنی صوم کے علاوہ خواہ تحریر رقبہ او اطعام عشرۃ مساکین اور کسوتہم جو بھی ہو بعد الیمین قبل الحنث ادا کر دینا امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ یمین سبب ہے وجوب کفارہ کا اور حنث سبب ہے وجوب ادا کا چونکہ نفس وجوب یمین سے ہے اس لئے ادائیگی کفارہ قبل الحنث بعد وجود سبب الوجوب ہے لہذا صحیح ہے۔ لان المالی یحتمل کیونکہ مالی واجبات میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے جیسے بیع میں عقد کے ساتھ ثمن واجب فی الذمہ ہو جاتا ہے لیکن وجوب ادا نہیں ہوتا بلکہ وجوب ادا مطالبہ بائع تک موخر رہتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے لہذا کفارہ مالیہ قبل الحنث صحیح ہے۔ بخلاف بدنی یعنی کفارہ بدنیہ جیسے صوم اس میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین فصل و انفکاک نہیں ہو سکتا لہذا بدنی کفارہ قبل الحنث صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں حنث کے ساتھ ہوں گے۔ واما قولہ فلا ینفک احدھما عن الآخر اب جو یہ کہا کہ عبادۃ بدنیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین انفکاک اور فصل نہیں ہو سکتا فصل امر میں آئیگا کہ عبادۃ بدنیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ہو سکتا ہے۔

وعندنا لا ینعقد سببا الا عند وجود الشرط چونکہ ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب للحکم اس وقت بنتا ہے جب شرط موجود ہو گی لان السبب کیونکہ سبب وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچنے کا طریق ہو اور حکم تک مفضی ہو قبل وجود الشرط لیس کذلک حالانکہ مشروط قبل وجود الشرط طریق مفضی الی الحکم نہیں ہے علی ما مھدنا من الاصل جیسے کہ ہم پہلے ضابطہ بیان کر چکے ہیں کہ ہم مشروط کو مع الشرط اعتبار کرتے ہیں پس یہ موجبا للوقوع بدون الشرط نہیں ہو سکتا لما ذکرنا ہم نے ذکر کیا ہے کہ جزا کا مرتبہ تو ایسے ہے جیسے لفظ انت کا انت طالق میں تو گویا سبب کی صرف ایک جز موجود ہے اور جزء السبب کے وجود کے ساتھ سبب موجود نہیں ہوتا جب تک اس کے جمیع اجزا موجود نہ ہوں جیسے بیع صرف وجود ایجاب کے ساتھ سبب ملک نہیں بنتی جب تک قبول موجود نہ ہو تو یہاں بھی صرف جزا سبب للحکم نہیں ہو سکتی جب تک شرط موجود نہ ہو تو جس وقت وجود شرط ہوگا اسی وقت معلق سبب للحکم بنے گا اور قبل وجود الشرط سبب نہیں ہو سکتا فیختلف الحکم فی المسائل المذکورۃ مسائل مذکورہ میں ہمارے نزدیک وہ حکم نہیں ہوگا جو امام شافعیؒ کے نزدیک تھا بلکہ اس کے مخالف حکم ہوگا علی ان الیمین جو امام شافعیؒ نے یمین کو سبب لوجوب الکفارہ قرار دیا تھا یہ اس کا رد ہے خلاصہ یہ کہ یمین کا انعقاد بر کی خاطر ہوتا ہے یعنی یمین سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس یمین کو پورا کیا جائے۔

اس کے خلاف نہ کیا جائے تو اس صورت میں یمین سبب للکفارہ نہیں ہو سکتی بلکہ وہ سبب للبر ہے بل سببها الحنث اور سبب للکفارہ حنث فی الیمین ہے نہ نفس یمین لما لم ینعقد سببها عندنا جب مشروط بدون الشرط ہمارے نزدیک سبب نہیں بن سکتا تو مسائل مذکورہ میں ہمارے نزدیک حکم مختلف ہو جائیگا فیجوز تعلیق الطلاق الخ ہمارے نزدیک طلاق وعتاق کی تعلیق بالملک جائز ہے لان الملك کیونکہ بوقت وجود سبب کے ملک یقینا متحقق ہے مثلا جب ان نکحتک فانت طالق کہا تو مشروط یعنی انت طالق بمع شرط یعنی ان نکحتک کے ساتھ مل کر موجب حکم ہے توانت طالق اس وقت سبب بنے گا جب ان نکحتک کی شرط پوری ہوگی تو اس وقت ملک نکاح یقینا متحقق ہوگا لہذا اس قسم کی تعلیقات صحیح ہیں اور تعجیل نذر اور تعجیل کفارہ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ لان التعجیل قبل السبب کیونکہ تعجیل قبل السبب جائز نہیں ہے اور باب نذر میں سببیۃ اس وقت متحقق ہوگی جب شرط موجود ہوگی لہذا وقوع شرط سے قبل نذر ادا کرنا یہ قبل السبب ہے لہذا جائز نہیں ہے والسبب للکفارۃ اور مسئلہ یمین میں سبب کفارہ حنث ہے یمین سبب کفارہ نہیں ہے۔ لانها انعقدت کیونکہ یمین کا انعقاد بر کی خاطر ہے یعنی یمین کو نہ توڑنا بلکہ قسم کا پورا کرنا اس کا نام بر ہے اور یمین سے مقصود یہی ہوتا ہے اور کفارہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب حنث ہوگا یعنی جب قسم کے خلاف کرے گا۔ لہذا یمین سبب کفارہ نہیں کیونکہ یہ طریق مفضی الی الکفارہ نہیں ہے بلکہ یہ صرف بدرجہ شرط ہے اور سبب کفارہ حنث ہے وفرقه بین المالی والبدنی امام شافعیؒ نے جو مالی اور بدنی عبادۃ میں فرق کیا ہے کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب ادا کے مابین فصل اور انفکاک ہوتا ہے اور بدنی میں نہیں ہوتا یہ فرق صحیح نہیں ہے۔ اذ المال کیونکہ حقوق اللہ تعالیٰ میں مال مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مقصود حقیقی ادا ہے مال صرف واسط فی الاداء ہے اور ادا بدنی ہے جیسے صوم بدنی لہذا مالیات میں فصل بین الوجوبین صحیح نہیں ہے۔ وتبيين الفرق على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل امام شافعیؒ نے تعلیق بالشرط کو بمنزلہ تاجیل فی الثمن اور شرط الخیار فی البیع کے قرار دیا کہ جیسے تاجیل اور شرط خیار انعقاد سبب کو نہیں روکتے بلکہ سبب ملک یعنی بیع منعقد ہو جاتی ہے البتہ حکم مؤخر ہو جاتا ہے اسی طرح تعلیق بالشرط میں بھی شرط انعقاد سببیۃ کو نہیں روکتی بلکہ تاخیر حکم الی وجود الشرط ہو جاتی ہے تو مصنفؒ نے فرق کرتے ہوئے کہا فان هذين اى الاجل وشرط الخيار داخلان على الحكم یعنی حکم پر داخل ہیں اور سبب پر داخل ہی نہیں ہیں۔ اما الاجل فظاهر کیونکہ تاجیل تو ثمن پر داخل ہے بیع پر تو داخل نہیں ہے انعقاد بیع تو قطعا ہو چکا ہے

البتہ مطالبۂ ثمن میعاد مقررہ تک مؤخر ہو جائیگا واماخیار الشرط فلان البیع الخ بیع جوکہ سبب ملک ہے۔ خیار شرط اس پر داخل نہیں کیونکہ بیع لا یحتمل الخطر یعنی بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی کیونکہ شرط کے ساتھ معلق کرنے میں بیع متردد ہو جائیگی بین ان یقع وان لا یقع اسی کا نام خطر ہے یعنی تردد اور شک کے ساتھ وابستہ ہونا اس صورت میں بیع بمنزلہ قمار ہو جائیگی جو متردد بین النفع والخسران ہوتا ہے۔ فشرط الخیار پس شرط الخیار کی مشروعیۃ مع المنافی ہے کیونکہ بیع احتمال خطر و شرط نہیں رکھتی لہذا اس خیار کی مشروعیۃ علی خلاف القیاس ہے صرف دفع غبن کی ضرورت کے پیش نظر ہے اور ضرورت اس کے ساتھ مندفع ہو جاتی ہے کہ یہ داخل علی الحکم ہو لا علی السبب کیونکہ اگر داخل علی السبب مانا جائے تو پھر داخل علی السبب والحکم معا ہو جائے گا۔ فدخوله علی الحکم اسہل اس کا دخول صرف علی الحکم مانا جائے تو یہ اسہل ہے بنسبت اس کے کہ داخل علی السبب والحکم کلیہما مانا جائے فاما الطلاق والعتاق طلاق اور عتاق یہ محتمل شرط ہیں کیوں کہ یہ از قبیلہ اسقاط ہیں از قبیلہ اثبات نہیں ہیں اور اسقاط احتمال خطر و شرط رکھتا ہے لہذا طلاق و عتاق میں شرط داخل علی السبب ہوگی تاکہ تخلف حکم عن السبب لازم نہ آئے لہذا تعلیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے تو سبب پر داخل ہونے سے یہاں کوئی مانع نہیں ہے بخلاف بیع کے کہ شرط یہاں داخل علی السبب نہیں ہے ورنہ تو بمنزلہ قمار کے ہو جائیگی اور یہ صحیح نہیں ہے۔

الباب الثانی فی افادتہ الحکم الشرعی

لفظ جو حکم شرعی یعنی وجوب اور حرمتہ وغیرہما کا افادہ کرتا ہے۔ یہ باب ثانی ان ہی ابحاث کے متعلق ہے اللفظ المفید لہ یعنی وہ لفظ جو افادۂ حکم کرتا ہے۔ اما خبرٌ یا وہ خبر ہوگا اگر وہ لفظ من حیث ھو ھو محتمل صدق و کذب ہو تو وہ خبر ہے من حیث ھو ھو سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو من حیث اللفظ اور کلام کو من حیث کلام دیکھنا ہے اسی حیثیت سے وہ محتمل صدق و کذب ہو۔ مع قطع النظر عن العوارض یعنی عوارض اور دلائل خارجیہ سے قطع نظر مثلاً یہ نہیں دیکھنا کہ متکلم کون ہے اور مخبر صادق و مصدوق ہے صرف کلام محتمل صدق و کذب ہو یہ خبر ہے۔

او انشاءٌ یا وہ لفظ مفید انشاء ہوگا اگر محتمل صدق و کذب نہ ہو۔ واخبار الشرع یعنی شریعت کسی حکم کو بصورت خبر ذکر کرے تو یہ بنسبت انشاء کے زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ جیسے والوالدات یرضعن اولادھن بجائے امر و انشاء کے جملہ خبریہ استعمال کیا گیا ہے۔ لانہ ادل علی الوجود کیونکہ خبر وجود مخبر بہ پر قوی الدلالۃ ہے گویا کہ مخبر بہ موجود ہو چکا ہے اور متکلم اس کی خبر دے رہا ہے

اور انشاء اس قسم کے مفہوم سے خالی ہوتا ہے اس لئے خبر ثبوت حکم پر ادل ہے۔ اعلم ان اخبار الشارع اصل یہ ہے کہ شارع احکام کے متعلق جو خبر دیتا ہے۔ یراد بہ الامر مجازاً مجازاً اس سے مراد امر ہوتا ہے لیکن صریح لفظ امر سے عدول الی الاخبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ اخبار میں اگر مخبر بہ موجود نہ ہو تو کذب شارع لازم آئیگا اور امر میں اگر مامور بہ موجود نہ ہو تو کذب شارع لازم نہیں آتا ۔ فاذا ارید المبالغۃ جب مبالغہ فی وجود الحکم المامور بہ کا ارادہ ہو تو عدول الی لفظ الاخبار کیا جاتا ہے کیونکہ متبعینِ شارع یہ برداشت نہیں کرتے کہ کذب منسوب الی الشارع ہو لہذا وہ ضرور اس مامور بہ کو وجود میں لانیکی پوری جدوجہد کریں گے

واما الانشاء انشاء کی اگرچہ قسمیں بہت ہیں لیکن افادۂ حکم شرعی کے بارہ میں اس کے اقسام میں سے صرف امر اور نہی معتبر ہیں۔ فالامر قول القائل استعلاءً یعنی قائل اپنے آپ کو عالی اور بلند مقام سمجھ کر کہے افعل خواہ وہ قائل فی نفس الامر عالی ہو یا عالی نہ ہو تو اس کا قول افعل امر ہوگا استعلا کے لفظ کے ساتھ التماس جو علی طریق التساوی ہوتی ہے اور دعا جو علی طریق الخضوع من القائل ہوتی ہے ان سے احتراز کرنا مقصود ہے۔ اور نہی قائل کے قول لاتفعل کو کہا جاتا ہے بشرطیکہ استعلاءً ہو۔ والامر حقیقۃ الخ یعنی امر کا اطلاق اسی قول افعل پر علی سبیل الحقیقۃ ہے بالاتفاق اور فعل پر اطلاقِ امر جمہور کے نزدیک علی سبیل المجاز ہے۔ وعند البعض اور بعض کے نزدیک فعل پر اطلاقِ امر علی سبیل الحقیقۃ ہے یعنی فعل بھی حقیقتاً امر ہے۔ فمایدل علی انہ الخ یعنی فعل چونکہ ان بعض کے نزدیک حقیقتاً امر ہے اب جو دلائل اس پر دال ہیں کہ امر برائے ایجاب ہوتا ہے وہی دال ہیں کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے کیونکہ آپ کا فعل حقیقتاً امر ہے اور ہر امر برائے ایجاب ہوتا ہے۔ لہذا فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے۔ واحتجوا علی الاصل یعنی اصل دعوی کہ امر حقیقت ہے فی الفعل یعنی فعل پر امر کا اطلاق حقیقی ہے اس پر وہ احتجاج کرتے ہیں بقولہ تعالیٰ وما امر فرعون برشید یہاں امر سے مراد فعل ہے کیونکہ رشید صفت فعل ہوتی ہے صفت قول نہیں ہے تو یہاں امر کا اطلاق علی الفعل ہے اور اطلاق بھی علی سبیل الحقیقۃ ہے کیونکہ مجاز کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ وعلی الفرع اور فرع پر یعنی اس پر کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے فرع اس لئے کہا کہ یہ مسئلہ اسی پر متفرع ہے کہ فعل حقیقتاً امر ہو اس فرع پر ان کا احتجاج بقولہ علیہ السلام ہے صلوا کما رایتمونی اصلی یوم الخندق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اربع صلوات قضا ہوگئی تھیں پھر ان کی قضا بالترتیب کی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کے اس فعل سے وجوب ترتیب ثابت کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم برائے ایجاب ہے۔ قلنا لیس حقیقۃً فی الفعل یہ جواب ہے خلاصہ یہ کہ فعل پر اطلاق امر علی سبیل الحقیقۃ نہیں ورنہ تو امر کا یہ موضوع لہ ہو جائیگا اور امر کا اطلاق علی القول علی سبیل الحقیقۃ بالاتفاق تھا تو یہ بھی موضوع لہ ہوگیا تو لفظ امر مشترک بین المعنیین ہوا اور اشتراک خلاف اصل ہے یہی وجہ ہے کہ حقیقۃ ومجاز اولیٰ من الاشتراک ہوتا ہے۔ ولانہ اذا فعل یہ دوسری دلیل ہے اس پر کہ فعل حقیقتاً امر نہیں ہے خلاصہ یہ کہ جب ایک شخص کوئی فعل اور کام کرے اور "افعل" نہ کہے تو یصح نفی الامر یعنی لغۃً اور عرفاً یہ کہنا صحیح ہے " انہ لم یامر" یعنی اس نے امر نہیں کیا اگر فعل حقیقتاً امر ہوتا تو جب اس نے فعل کیا تو پھر امر کی نفی کرنا کہ لم یامر صحیح نہ ہوتا حالانکہ صحیح ہے۔ ومن ھذا الدلیل ظھر لفظ امر ایک مصدر ہے اَمر یَامر کی جس کا معنی ہے حکم کردن اسی طرح فَعل بفتح الفا مصدر ہے فَعَلَ یفعل کی جس کا معنی ہے کام کرنا اور دوسرا یہ کہ امر ایک اسم ہے لفظ اِفعل کا فعل اسم ہے اس کام کا جو شخص سے صادر ہوا ثانی دلیل جو پیش کی گئی اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا کہ امر جو مصدر ہے اس کا اطلاق حقیقی فعل پر نہیں ہوتا جو یہ بھی مصدر ہے اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ امر جو اسم ہے اس کا اطلاق حقیقی اس فعل پر نہیں ہے جو اسم ہے اور بمعنی شان کے استعمال ہوتا ہے۔ البتہ پہلی دلیل عام ہے اور وہی امر کا اطلاق حقیقی علی الفعل کو روکتی ہے۔

وتسمیتہ امراً مجازاً خصم نے جو احتجاج وما امر فرعون برشید سے کیا تھا کہ یہاں امر کا اطلاق بقرینہ رشید فعل پر ہے تو یہ اس کا جواب ہے کہ فعل کو یہاں تسمیہ امر مجازاً کیا گیا ہے یعنی اطلاق امر علی الفعل اس مقام پر اطلاق مجازی ہے۔ اذ الفعل یہ علاقہ مجاز ہے حاصل یہ کہ فعل امر قولی کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے تو امر سبب ہوا اور فعل مسبب ہوا لہذا اطلاق اسم السبب علی المسبب کیا گیا ہے جو کہ علاقہ مجاز ہے تو اس استدلال کا ایک اور جواب بھی دیا گیا ہے کہ یہاں امر سے مراد فعل فرعون نہیں ہے بلکہ قول مراد ہے اور اس پر اس کا ما تقدم یعنی فاتبعوا امر فرعون دال ہے کہ کیونکہ اس کا معنی یہی ہے اطاعوا فرعون فیما امرہم بہ اور وما امر فرعون سے مراد امر قولی ہے البتہ قول کی وصف جو رشید کے ساتھ کی گئی ہے یہ مجاز ہے وصف الشئ بوصف صاحبہ ہے جیسے الاسلوب الحکیم میں ہے یعنی چونکہ فرعون رشید نہیں تھا اس لئے اس کا قول بھی رشید نہیں ہو سکتا۔ سلمنا انہ حقیقۃٌ فیہ ای فی الفعل چونکہ یہ بات کہ امر حقیقۃ ہے فی الفعل یہ ایک لغوی مبحث تھا جس کا نقل عن ائمۃ اللغۃ اور شیوع استعمال کے ساتھ ممکن تھا تو مصنف رح اسے تسلیم کر کے

اصولی حیثیت سے اس کا جواب دیا۔ لکن الدلائل تدل علی ان القول للایجاب لا الفعل یہ اس کا جواب ہے جو کہا گیا تھا کہ جو دلائل اس پر دال ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے وہی دال ہیں کہ صرف امر قولی برائے ایجاب ہے اور فعل برائے ایجاب نہیں ہیں۔ فان تلک الدلائل یعنی وہ دلائل اللہ تعالیٰ کے قول فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ کے علاوہ جو آیات ہیں ان تمام کے اندر بالاجماع قول مراد ہے وسیاق تفصیلہ واما قولہ فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ اگر امرہ کی ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ ہے تو اس وقت یقینا قول مراد ہے اور اس لفظ امر کو محمول علی الفعل کرنا یعنی فعل مراد لینا ممکن ہی نہیں ہے۔ وان کان راجعا الی الرسول الخ تو اس صورت میں قول تو بالاجماع مراد ہے یعنی تمہارے اور ہمارے مابین یہ بالاجماع ہے کہ قول رسول علیہ السلام کی مخالفت معصیت ہے۔ فلا یحمل علی الفعل تو اس صورت میں امر سے مراد فعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جب فعل اور قول دونوں کے لئے امر کی وضع ہوئی تو یہ مشترک بین المعنیین ہوا جب ایک معنی بالاجماع مراد ہو چکا ہے اب دوسرا تو مراد نہیں ہو سکتا لان المشترک لایراد بہ اکثر من معنیً واحدٍ کیونکہ مشترک میں ایک سے زائد معنی فی اطلاق واحد مراد نہیں ہو سکتے۔ علی انا لانحتاج الی اقامۃ الدلیل یعنی اس امر پر کہ ہم کہہ دیں کہ اس آیت میں امر سے مراد فعل نہیں ہے تو ہم محتاج نہیں ہیں کہ دلیل پیش کریں کیونکہ ہم مانع ہیں بل ہو محتاج بلکہ امام شافعیؒ محتاج ہیں الی اقامۃ الدلیل کیونکہ وہی مدعی ہیں کہ مراد فعل ہے لہٰذا انھیں دلیل پیش کرنی چاہئے۔ ونحن فی صدد المنع ہم تو مانع ہیں فصح پس صحیح ہے جو ہم نے کہا کہ وہ دلائل جو اس پر دال ہیں کہ امر للایجاب ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتیں کہ فعل بھی برائے ایجاب ہے ہمارے لئے تو لا نسلم کہنا کافی ہے شوافع مدعی ہیں دلائل پیش کرنا ان کے ذمہ ہے۔ واللفظ ای الامر القولی جو شوافع نے کہا کہ فعل بھی برائے ایجاب ہوتا ہے یہ اس کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ لفظ یعنی امر قولی کافی للمقصود ہے یعنی مقصود تو ایجاب فعل ہے اس کے لئے قول شارع کافی ہے۔ پھر اس کے علاوہ فعل کی وضع برائے ایجاب ماننا قول بالترادف ہے کیونکہ معنی موضوع لہ یعنی ایجاب معنی واحد ہے اور اس کے لئے دال جو اس کے لئے موضوع ہیں وہ دو ہو گئے ایک قول دوسرا فعل تو اسی کو ترادف کہتے ہیں۔ والترادف خلاف الاصل اور ترادف خلاف اصل ہے کیونکہ اصل یہی ہے کہ ایک مدلول کے لئے ایک دال ہونا چاہئے۔ وایجاب فعلہ علیہ السلام فعل کے موجب ہونے پر جو انھوں نے استدلال کیا تھا کہ نمازوں کی قضا بالترتیب کی گئی تھی اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی فعل سے ترتیب واجب ہوئی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا ایجاب فعل سے مستفاد نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول صلوا کما رایتمونی اصلی سے ہے۔ علی انہ انکر علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال رکھا تو صحابہؓ نے وصال فی الصوم کر دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں خلع نعال فرمایا تو صحابہؓ نے بھی خلع نعال فرما دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے ان دونوں افعال پر انکار فرمایا۔ اگر فعل برائے ایجاب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم انکار نہ فرماتے تو معلوم ہوا کہ فعل برائے ایجاب نہیں ہے وموجبہ مصنفؒ لفظ امر کے مدلول حقیقی کو بیان کرنے کے بعد یہ پیش کر رہا ہے کہ امر کا مسمّٰی یعنی صیغۂ افعل اس کا مدلول حقیقی کیا ہے تو کہا کہ اس کا موجَب یعنی وہ اثر جو اس سے ثابت ہوگا۔ التوقف عند ابن سریج وھو من الشوافع حتی یتبین یعنی جب تک قرائن سے واضح نہ ہو جائے کہ استعمال امر سے کیا مراد ہے اسی وقت تک توقف کیا جائے گا کسی مراد کا یقین نہیں کیا جائیگا۔ لانہ استعمل کیونکہ امر کی استعمال مختلف معانی میں ہوتی ہے اور غالباً وہ سولہ معانی ہیں لہٰذا کسی کا بلا قرائن یقین نہیں ہوسکتا۔ وہ سولہ معانی یہ ہیں مصنفؒ بیان اعداد میں ابجد کے حساب سے ذکر کر رہا ہے (آ) الایجاب جیسے اقیموا الصلوٰۃ (بؔ) الندب یعنی استحباب جیسے فکاتبوھم (جؔ) التادیب یعنی مناسب امر جیسے کل ممایلیک اپنے سامنے سے کھا (دؔ) الارشاد اچھی رہنمائی یہ تینوں معانی ایک دوسرے کے قریب ہیں ندب میں ثواب آخرت پیش نظر اور تادیب کا تعلق تہذیب الاخلاق اور اصلاح عادات سے ہوتا ہے اور ارشاد کا تعلق مصالح دُنیویہ سے ہوتا ہے۔ جیسے واستشھدوا اذا تبایعتم اس استشہاد کے ساتھ دنیاوی معاملہ درست رہتا ہے (ھؔ) الاباحۃ جیسے کلوا کھاؤ یعنی یہ ایک جائز فعل ہے (وؔ) التھدید یعنی التخویف والانذار جیسے اعملوا ماشئتم اور جیسے قل تمتّعُ بکفرک (زؔ) الامتنان یعنی اظہار المنۃ والاحسان علی العباد جیسے کلوا مما رزقکم اللہ مما رزقکم اللہ قرینہ ہے کہ کلوا اظہار منۃ کے لئے ہے صرف اباحۃ نہیں ہے (حؔ) الاکرام یعنی اظہار عظمت جیسے ادخلوھا بسلام (طؔ) التعجیز یعنی اظہار العجز یہ ظاہر کرنا کہ مخاطبین عاجز ہیں اسی عجز کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے فأتوا بسورۃ (یؔ) التسخیر یعنی یہ ظاہر کرنا کہ مخاطبین ہمارے حکم کے مسخر اور تابع ہیں جیسے ہم ان سے چاہیں ویسے ہوگا۔ انھیں سرتابی کی طاقت نہیں ہے جیسے کونوا قردۃ (یاؔ) الاہانت یعنی تذلیل کسی کی ذلۃ اور رسوائی کو ظاہر کرنا جیسے ذُق انک انت العزیز الکریم (یبؔ) التسویہ یعنی جانبین برابر ہیں کسی میں کوئی نفع نہیں ہے جیسے اصبروا اولا تصبروا (یجؔ) الدعا یعنی عاجزانہ طور پر درخواست پیش کرنا جیسے اللھم اغفرلی (ید) التمنی جیسے الا ایھا اللیل الطویل الا انجلی ؎

انجلی تمنی ہے مصائب کی رات بڑی لمبی ہوتی ہے گویا اس کے انجلا کی توقع نہیں ہوتی اس لئے یہاں
انجلی تمنی کے لئے ہے (ﷺ) الاحتقار جیسے القوا ما انتم ملقون یعنی سحر جو ساحرین بمقابلہ موسی علیہ السلام
ظاہر کرنے کا ارادہ رکھتے تھے اسی کے متعلق القوا کا امر برائے احتقار ہے یعنی بمقابلۂ معجزہ ساحرین
کا سحر ایک حقیر اور معمولی چیز ہے اسی کو ظاہر کرنا احتقار ہے (ﷺ) التکوین یعنی الایجاد ایک شئی کو
عدم سے نکال کر وجود میں لانا جیسے کن فیکون قلنا لو وجب التوقف هنا اصحاب توقف نے جو دلیل
توقف پیش کی تھی یہ اس کا جواب ہے خلاصہ یہ کہ اگر امر میں توقف اس لئے ضروری ہے کہ وہ کثیر
معانی میں مستعمل ہے تو پھر نہی میں بھی توقف کرنا لازم ہے کیونکہ وہ بھی کثیر معانی میں مستعمل ہے۔
دھی اور معانی یہ ہیں التحریم جیسے لا تا کلوا الربوا سود خوری حرام ہے جو اس آیت کے ساتھ اس کو
حرام کیا گیا ہے۔ والکراھتہ جیسے نہی عن الصلوٰۃ فی الارض المغصوبہ۔ والتنزیہ نحو لا تمنن تستکثر یعنی
یعنی احسان اس بنا پر نہ کرنا چاہئے کہ محسن علیہ سے کثیر شئی ملے گی اس کثرۃ کے طلب اور خواہش کے
پیش نظر احسان نہیں ہونا چاہئے یہ صرف تنزہ ہے تحریم نہیں ہے اور نہ مکروہ تحریمی۔ والتحقیر یعنی
ایک شئی کی حقارۃ ظاہر کرنا جیسے لا تمدن عینیک اس سے یہ ظاہر کر مقصود ہے کہ کفار و مشرکین کے
پاس جو دولت ہے یہ ایک حقیر اور معمولی شئی ہے ادھر نگاہ نہیں کرنی چاہئے یہ ان کفار کے محبوب و
مقبول ہونے کی دلیل نہیں۔ دبیان العاقبة یعنی ایک شئی کا انجام اور نتیجہ ظاہر کرنا جیسے لا تحسبن اللہ
غافلا عما یعمل الظالمون یعنی انھیں ان کے اعمال کا نتیجہ مل کے رہے گا۔ والیاس نا امید کرنا جیسے
ولا تعتذروا یعنی تمہارے عذرات قبول نہیں کئے جائیں گے۔ والارشاد جیسے لا تسألوا عن اشیاء
والشفقة جیسے دواب کو کراسی بنانے سے نہی ہے یعنی جانوروں کی پشت پر بیٹھے انھیں روکے
ہوئے کافی دیر تک باتیں کرتے رہنے سے نہی بنا بر شفقت ہے یعنی جانوروں پر شفقت کرو لہذا
انھیں کرسی نہ بناؤ یا جیسے مشی فی نعل واحد سے منع ہے یہ بھی بنا بر شفقة ہے لہذا ان معانی کثیرہ
میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مقتضائے نہی میں بھی توقف ہونا چاہئے حالانکہ موجب نہی میں توقف
نہیں۔ ولان النھی امر بالانتھاء یہ اصحاب توقف پر معارضہ ہے کہ نہی درحقیقت امر بالانتھاء
ہے اور حکم ہے کف النفس عن الفعل کا تو پھر فرق باقی نہیں رہتا درمیان افعل اور لا تفعل کے۔
لانہ یصیر کیونکہ دونوں کا موجب پھر توقف ہونا چاہئے کیونکہ امر و نہی دونوں درج فی الامر ہو گئے
ہیں حالانکہ والفرق بین طلب الفعل جو مقتضائے امر ہے وطلب الترک جو مقتضائے نہی ہے ان
میں فرق بداهةً ثابت ہے وھذا الاحتمال اس کے ساتھ اس مقدمہ قائلہ کو یعنی یہ کہ احتمال موجب

توقف ہے جہاں احتمال پیدا ہو جائے وہاں توقف کرنا لازم ہے اس کو باطل کر رہا ہے۔ کہ اگر اس قسم کا احتمال معتبر سمجھا جائے تو یہ ایک ایسا احتمال ہے جو یبطل الحقائق حقائق اشیا کو باطل کر دے گا یمکن ان یراد بہ یعنی یبطل الحقائق میں لفظ حقائق سے مراد حقائق الاشیاء ہوں یعنی اگر اس قسم کے احتمالات کو معتبر قرار دیا جائے تو پھر حقائق اشیاء باطل ہو جائیں گے کیونکہ یجوز ان لا یکون زیداً جو شخص زید ہمارے سامنے بیٹھا ہے یہ زید نہ ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زید منعدم ہو چکا ہو اور اس کی جگہ کوئی اور شخص پیدا ہو چکا ہے اگر اس قسم کا احتمال معتبر ہو تو پھر حقائق اشیاء ثابت نہیں رہ سکتیں اور وھو عین مذھب السوفسطائیہ یہ بعینہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو حقائق اشیاء کی نفی اور انکار کرتے ہیں ویمکن ان یراد بہ حقائق الالفاظ یعنی لفظ حقائق سے مراد حقائق الفاظ ہوں کیونکہ کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اندر احتمال قریب یا بعید نسخ یا خصوص یا اشتراک یا مجاز کا نہ ہو بلکہ ہر لفظ میں اس قسم کا احتمال پیدا ہو سکتا ہے۔

فان اعتبرت ھذہ الاحتمالات اگر اس قسم کے احتمالات بلا قرینہ معتبر سمجھے جائیں تو پھر الفاظ کی دلالت اپنے معانی موضوع لہ پر باطل ہو جائے اور یہی دلالۃ علی الموضوع لہ الفاظ کی حقیقت ہے پھر یہ حقیقت ان احتمالات کی بنیاد پر باطل ہو جائیگی۔ وایضا لم ندع انہ محکم یہ ایک اور جواب ہے حاصل یہ کہ ہم اس کے مدعی نہیں ہیں کہ امر کسی ایک معنی مثلاً وجوب میں محکم ہے جس کے خلاف احتمال بالکل نہ ہو۔ نہ ناشی بالدلیل نہ ناشی بلا دلیل بلکہ ہم کہتے ہیں کہ معنی وجوب میں ظاہر کا درجہ رکھتا ہے جس میں احتمالات ناشی بلا دلیل پیدا ہو سکتے ہیں جو کہ معتبر نہیں ہوتے وعند العامۃ موجبہ واحدٌ اکثر علماءؒ کے نزدیک امر کا موجَب ومقتضاء ایک ہے کیونکہ اگر اس کے اندر متعدد معانی تسلیم کئے جائیں تو یہ اشتراک ہوگا الاشتراک خلاف الاصل کیونکہ مقصود من الوضع افہام المعنی ہے اور اشتراک مخل بالافہام ہے لہذا بلا ضرورۃ ارتکاب اشتراک صحیح نہیں ہے۔ امر کا موجَب ایک ہے اس کی تعیین میں اختلاف بین العلماء ہے۔ مصنفؒ نے اس کو پیش کرتے ہوئے کہا ھو الاباحۃ عند بعضھم یہ بعض اصحاب مالکؒ ہیں ان کے نزدیک موجَب امر اباحۃ ہے کیونکہ امر وجود فعل کی طلب کے لئے ہوتا اور طلب کا ادنی درجہ جو متیقن ہو سکتا ہے وہ اباحۃ ہے۔ والندب عند بعضھم اس بعض سے مراد معتزلہ اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے کہ امر کا موجَب ندب واستحباب ہے۔ اذ لابد من ترجیح جانب الوجود کیونکہ امر طلب فعل کے لئے ہوتا ہے اور طلب فعل کو ترک پر ترجیح ہو اور ادنی درجہ ترجیح کا ندب ہے کیونکہ اباحۃ

ہیں دونوں طرفین متساوی ہوتی ہیں فعل اور ترک میں سے کوئی جانب راجح نہیں ہوتی اور منع عن الترک جو واجب میں ہوتی ہے وہ مطلق طلب سے ایک زائد امر ہے لہذا مفہوم امر میں یہ معتبر نہیں ہوگا۔ والوجوب عند اکثرھم یعنی اکثر علما کے نزدیک امر کا موجب و مقتضا وجوب ہے لقولہ تعالیٰ فلیحذر الذین یخالفون الخ یہ دلائل ہیں اس امر پر کہ امر کا موجَب وجوب ہے یفھم من ھذا الکلام یعنی اس کلام الٰہی سے معلوم ہوتا ہے کہ مخالفۃ امر پر فتنۃ فی الدنیا یا عذاب فی الآخرۃ کے پہنچنے کا خوف اور اندیشہ ہے اذ لولا الخوف کیونکہ اگر خوف اور اندیشہ نہ ہو تو پھر فلیحذر کی تحذیر قبیح اور بے معنی ہو جائیگی فیکون المامور بہ تو اس سے معلوم ہوا کہ مامور بہ واجب ہے کیونکہ غیر واجب کے ترک پر فتنہ یا عذاب کا خوف نہیں ہوتا وان یکون لھم الخیرۃ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وما کان لمؤمن ولا مؤمنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم اس آیت میں لہم کی ضمیر مؤمن اور مومنۃ کی طرف راجع ہے اگرچہ یہ واحد کا صیغہ ہیں لیکن چونکہ نکرہ ہوکر سیاق نفی میں واقع ہیں تو ان کے اندر عموم ہوگا جو معنیٰ جمع ہے من امرھم کی ضمیر راجع الی اللہ تعالیٰ والی الرسول علیہ السلام ہے اور جمع بنا بر تعظیم مرجع ہے والقضاء واللہ اعلم بمعنی الحکم لفظ قضیٰ چونکہ من القضاء ہے اس لئے قضاء کا معنی پیش کرتے ہوئے کہا کہ اس سے مراد حکم ہے کیونکہ قضا کا معنی ہے اتمام الشئی قولاً جیسے قضیٰ ربک الا تعبدوا تو اس قضا سے مراد امر اور حکم قولی ہے اور قضاء کا معنی اتمام الشئی فعلاً بھی آتا ہے جیسے فقضاھن سبع سموات ای خلقھن اب اس ایت مذکورہ میں قضیٰ سے مراد حکم قولی ہے جسے امر کہتے ہیں۔ امراً مصدر یعنی لفظ امراً مصدر اور مفعول مطلق ہے من غیر لفظ الفعل تو معنی ہوگا اذا حکم حکماً یا یہ حال ہے بمعنی امرین یا تمیز ہے کیونکہ جو حکم مستفاد ہے لفظ قضیٰ سے اس میں ابہام ہے قولی اور فعلی کا تو امراً تمیز ہوکر اس ابہام کو مرتفع کر رہی ہے کہ مراد قول ہے فعل نہیں ہے۔ ولا یمکن ان یکون المراد من القضاء الخ چونکہ قضا کا اطلاق قول اور فعل پر ہوتا تھا تو مصنف یہ تعیین کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں مراد قول ہے فعل نہیں ہے تو کہا کہ یہاں ممکن نہیں ہے کہ قضاً سے مراد وہی قضاء ہو جو اللہ تعالیٰ کے قول فقضاھن سبع سموات میں ہے یعنی اذا قضی اللہ ورسولہ میں قضاء فعلاً نہیں ہے بلکہ قضاً قولاً امراً ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان عطف الرسول یعنی لفظ رسول کا عطف جو لفظ اللہ پر ہے یمنع ذلک یہ قضا فعلاً سے مانع ہے کیونکہ قضا قولاً منسوب الی اللہ تعالیٰ والی الرسول علیہ السلام ہو سکتی ہے اور قضا فعلاً تو مختص باللہ تعالیٰ ہے نتعین تو متعین ہوا کہ یہاں مراد من الامر قول ہے۔ لانہ ان ارید الفعل یعنی اگر فعل مراد ہو پھر یا تو وہی مراد ہو جو فعل قاضی ہوتا

ہے یا وہ جو فعل مقضی علیہ ہے مراد ہو۔ والاول لایلیق پہلا تو یہاں مناسب نہیں ہے کیونکہ اس وقت معنی ہوگا اذا فعل فعلاً تو اس میں عباد کو سرے سے کوئی اختیار حاصل ہی نہیں تو پھر فلا معنی لنفی الخیرۃ خیرہ کی نفی کا کوئی معنی ہی نہیں ہوسکتا۔ ان ارید فعل المقضی علیہ اگر فعل سے مراد فعل مقضی علیہ یعنی وہ فعل قضا شدہ جو مقضی علیہ کو کرنا پڑے گا اگر یہ مراد ہو تو پھر مراد عبارۃ ہوگی اذا قضیٰ بامر یعنی تقدیر باً کرنی پڑے گی۔ والتقدیر خلاف الاصل فالاصل عدم تقدیر الباء وایضا یہ فعل کے مراد نہ ہونے کی اور وجہ ہے خلاصہ یہ کہ اگر فعل مقضی علیہ مراد ہو تو پھر خیرہ کی نفی علی الاطلاق نہیں ہوسکتی کیونکہ والحکم بفعل مطلقا لا یوجب نفی الخیرۃ کیونکہ حکم بالفعل علی الاطلاق نفی خیرہ کا موجب نہیں ہوسکتا اذا یمکن ان یکون الحکم باباحۃ فعل اوندبہ۔ کیونکہ ممکن ہے حکم اباحۃ فعل کا ہو یا ندب کا تو ان دونوں میں اختیار باقی رہتا ہے۔ وان اوجب یعنی اگر حکم بایجاب الفعل ہے جہاں مقضی علیہ کو خیرہ باقی نہ رہے تو فہو المدعیٰ یہی ہمارا مدعیٰ ہے نعلم تو معلوم ہوا کہ مراد بالامر قول ہے فعل نہیں ہے وما منعک ان لا تسجد اذا امرتک یہ ابلیس کو توبیخ کی جا رہی کہ کس شئی نے تجھے منع کیا ہے کہ تو نے میرے امر پر سجدہ نہیں کیا۔ یہ توبیخ برائے ذم علی الترک موجب وجوب ہے یعنی اس امر کی اطاعت واجب علی الابلیس تھی تب تو وہ ترک اطاعت پر مذموم و مطرود ہوا۔ وانما قولنا لشئی اذا اردناہ یہ ایک اور دلیل ہے کہ مقتضاء امر وجوب ہے آیت کا مفہوم ہے کہ جب ہم کسی شئی کی ایجاد کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کن کہتے ہیں فیکون یعنی کہتے ہیں ہو جا پس وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ ھذا حقیقۃ لا مجاز عن سرعۃ الایجاد یعنی یہ حقیقت ہے کہ کلمہ کن کہا جاتا ہے اور مجاز نہیں یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ کلمہ کن حقیقتاً نہیں کہا جاتا بلکہ مجازاً اس سے یہ مراد ہے کہ ارادہ الٰہی کے ساتھ بلا تاخیر وہ چیز موجود ہو جاتی ہے جیسے کہ کن کہنے کے ساتھ فوراً وجود میں آجائے تو یہ مجاز ہوا عن سرعۃ الایجاد۔ وذھب الشیخ الامام ابو منصورؒ الخ اصل اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ امام ابو منصور ماتریدی کی رائے یہ ہے کہ یہ مجاز ہے عن سرعۃ الایجاد والمراد بالقول یعنی قول کن ایک تمثیل ہے سرعۃ ایجاد کی۔ لا حقیقۃ القول کلمہ کن نہیں کہا جاتا بلکہ مراد یہ ہے کہ جیسے کلمہ کن کے کہنے کے ساتھ شئی فوراً اور بلا تاخیر وجود میں آجائے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ اسی طرح بلا تاخیر شئی وجود میں آجاتی ہے تو کن فیکون تمثیل و مجاز ہے سرعۃ ایجاد سے وذھب فخر الاسلام کی رائے یہ ہے کہ یہاں حقیقۃ کلام مراد ہے یعنی حقیقتاً کلمہ کن کہا جاتا ہے بان اجریٰ اللہ تعالیٰ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کی تکوین اشیا کے سلسلہ میں

یہ سنۃ اور عادۃ جاریہ ہے کہ تکوین اشیاء خود اسی کلمۂ کن سے فرماتے ہیں لکن المراد لیکن کلمہ کن سے مراد کلام لفظی نہیں جو مرکب من الحروف والاصورت ہے بلکہ کلام نفسی اور ازلی مراد ہے کیونکہ لفظی تو حادث ہے تو اس صورت میں کلمۂ کن جو لفظی ہے خود حادث ہوگا پھر اس حادث کی ایجاد کے لئے دوسرا کلمہ کن کہا جائے پھر یہ لفظی حادث ہے اور کن کی ضرورت پیش آئے گی یا تو کن نفسی اور ازلی پر انتہا ہوگی فہو المراد ورنہ تو تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ باقی رہا خطاب معدوم کا سوال تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ کلام ازلی کو ازل میں سرے خطاب ہی نہیں کہا جاتا نہ وجود مخاطب کی ضرورت ہے نہ فہم وشعور کی۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ خطاب تکوینی کے اندر وجود مخاطب کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خطاب تکلیفی بھی ازلی ہے اس کا تعلق بھی معدوم سے ہے لیکن بایں طور کہ جو شخص موجود ہوتا جائیگا وہ اس خطاب کے ساتھ مامور ہے وعلی المذھبین یعنی مذہب امام ابو منصورؒ پر اور مذہب فخر الاسلام پر اس امر کن کے ساتھ وجود مراد ہوگا۔ اما علی المذھب الثانی یعنی مذہب فخر الاسلام تو ظاہر ہے کہ کلمہ کن سے مراد ہے وجود میں آجا فیکون وہ شیٔ وجود میں آجاتی ہے جب ہی یہ امر بالوجود متحقق ہوگا تو اس کے ساتھ بلا تخلف وبغیر تاخیر وجود متحقق ہو جائیگا۔ واما علی الاول یعنی مذہب ابو منصورؒ پر فانہ جعل الامر قرینۃ الایجاد کیونکہ انھوں نے امر کُن کو قرین یعنی نظیر ایجاد قرار دیا ہے ومثل سرعۃ الایجاد انھوں سرعۃ ایجاد کو تمثیل وتشبیہ دی کلمۂ کن کے تکلم کے ساتھ یعنی جیسے صرف کلمہ کن کہنے کے ساتھ شئی وجود میں آجائے۔ اسی طرح ارادہ الٰہیہ کے ساتھ سرعۃ ایجاد ہوتی ہے یعنی وہ شئی بلا تاخیر اور فوراً وجود میں آجاتی ہے وترتب وجود المامور بہ اور مامور بہ کا وجود جیسے امر پر مرتب ہوا اسی طرح ارادہ الٰہیہ پر مرتب ہوتا ہے بلا تاخیر۔

ولولا ان الوجود اگر وجود مقصود من ہذا الامر نہ ہو تو پھر تمثیل صحیح نہیں بنتی بہر حال اس امر سے مراد وجود ہے۔ فیکون الوجود مرادا بھذا الامر یعنی اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ جب بھی یہ امر موجود ہوگا مامور بہ فوراً موجود ہو جائیگا۔ نکذ انی کل امر من اللہ تعالیٰ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں خواہ تکوینی ہو یا تکلیفی وتشریعی تو وجود مراد ہوگا۔ لان کل امر کیونکہ ہر امر کے اندر معنی یہ ہوتا ہے کن فاعلا لھذا الفعل المامور بہ۔ فقولہ صلّ یعنی صلّ جو امر ہے اس کا معنی ہوگا کن فاعلاً للصلوٰۃ اور زکّ کا معنی ہوگا کن فاعلاً للذکوۃ۔ فثبت اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہر امر خواہ تکوینی ہو یا تکلیفی وہ امر بالکون والوجود ہوتا ہے۔ فیجب ان یتکوّن پس واجب ہے کہ یہی فعل مامور بہ کون وجود میں

ضرور آئے الا ان ھذا اگر یہی کون الوجود ہر امر میں مراد ہو خواہ امر تکوینی ہو یا تکلیفی تو یعدم الاختیار یہ تو اختیار عبد کو معدوم کر دے گا اس صورت میں انسان بے بس اور مجبور محض ہو جائیگا امر تکلیفی میں وجود ثابت نہ ہوا تو وجوب ثابت ہوگا کیونکہ وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے اس لئے وجود سے مراد وجوب ہوگا جو امر تکلیفی کے ساتھ ثابت ہوتا تفصیل اس کی یہ ہے جب ہر امر من اللہ تعالیٰ میں طلب کون اور وجود ہوئی تو پھر امر تکوین میں حدوث مطلوب اور امر تکلیف میں حصول مامور بہ واجب ہو جائیگا اگر وجود وتکون مطلوب جمیع اوامر میں مراد ہو حتی کہ امر تکلیف میں بھی تو پھر انسان جیسے امر تکوین میں بے بس اور بے اختیار ہے تو امر تکلیف میں بھی بے بس اور بے اختیار ہو جائیگا کہ فعل پیدا ہو کر رہیگا خواہ مکلف کی مشیۃ ہو یا نہ ہو جیسے امر ایجاد وتکوین میں ہے تو اس وقت قاعدہ تکلیف باطل ہو جائیگا کیونکہ ضابطہ تکلیف اس کا مقتضی ہے کہ مکلف کو مامور بہ کے لانے میں نوع اختیار رہنا چاہیئے کیونکہ مکلف کو کسی قسم کا اختیار نہ ہو تو پھر انسان ملحق بالجمادات ہو جائیگا اس لئے امر تکلیف میں کون ووجود جو امر تکوینی کا لازمہ ہے مراد نہیں ہو سکتا تو شریعۃ نے امر تکلیفی میں لزوم وجود کو لزوم وجوب کی طرف نقل کیا کیونکہ وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے اسی مناسبت کے ساتھ وجود سے وجوب مراد لیا گیا۔ فخر الاسلام لکھتا ہے کہ امر میں اگر جانب آمر کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر مامور بہ کا وجود حقیقتاً واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر اس کو ملحوظ کیا جائے کہ شخص مامور جو کہ مخاطب ہے وہ مکلف ہے تو پھر مامور بہ کو متراخی ہونا چاہیئے الی ان یوجدہ المکلف تو دونوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم نے امر کے ساتھ وہ شئی ثابت کی جو وجوہ طلب میں سے آکد وجہ طلب ہو اور وہ ہے وجوب جو خلف ہوا وجود کا اور وجود متراخی ہوگا اس وقت تک جب مکلف اپنے اختیار کے ساتھ اس کا اکتساب نہ کرے۔ وغیرھا من النصوص یعنی نصوص مذکورہ کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جو دال ہیں کہ امر قولی برائے ایجاب ہوتا ہے جیسے افعصیت امری اور اذ قیل لھم ارکعوا لا یرکعون۔ کیونکہ آیت اولی سے معلوم ہوتا ہے کہ مامور بہ کا تارک عاصی ہے اور عاصی ومن یعص اللہ ورسولہ فان لہ نار جہنم کی وعید کا مستحق ہے تو یہ وجوب میں ہی ہو سکتا ہے اور آیت ثانیہ میں مخالفۃ امر پر ان کی مذمت کی گئی اور یہی مراد از وجوب ہے۔ کیونکہ واجب کا تارک ہی مذموم اور لائق مذمت ہوتا ہے۔ وللعرف فان کل من یرید الخ عرف اور لغت اس پر متفق ہے کہ جو شخص طلب فعل کی جزماً کرنا چاہے جس کے ساتھ اس کی ترک ممنوع ہو جائے تو وہ اسی لفظ افعل کے ساتھ طلب کرے اور طلب فعل جزماً کا نام وجوب ہے جس کے ساتھ

ترک فعل ممنوع ہوجاتا ہے۔

مسئلہ وکذا بعد الحظر حظر کا معنی ہے النہی والتحریم یعنی جب ایک شئی ممنوع اور حرام کر دی گئی ہے اس کے بعد اسی شئی کے متعلق امر واقع ہوا کہ اسے کرلو تو کیا یہ امر جو بعد النہی والتحریم واقع ہوا ہے یہ وجوب کے لئے ہے یا غیر وجوب کے لئے مصنف رح نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا وکذا بعد الحظر یعنی نہی اور تحریم کے بعد بھی جو امر واقع ہو وجوب ایجاب کے لئے ہے لما قلنا یعنی دلائل مذکورہ جو ہم نے پیش کئے ہیں وہ فرق نہیں کرتے کہ امر کا ورود بعد الحظر ہو یا ایسے نہ ہو ہر قسم کا امر وجوب کے لئے ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ قائم ہو جائے جو دال علی غیر الوجوب ہو تو پھر قرینہ کے موافق اس کا حکم ہوگا۔ وقیل للندب بعض نے کہا کہ امر بعد الحظر ندب واستحباب کے لئے ہوتا ہے جیسے وابتغوا من فضل اللہ ای اطلبوا الرزق یہ امر بعد الحظر واقع ہے کیونکہ اس سے پہلے ہے اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع تو یہ امر فابتغوا استحباب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے وقیل للاباحۃ بعض کہتے ہیں کہ امر بعد الحظر اباحۃ کے لئے ہے کیونکہ مقصود من رفع التحریم اباحۃ ہوتی ہے کما فی اصطادوا اس سے پہلے تحریم واقع ہے حُرِّمَ علیکم صید البر ما دمتم حرما اس کے بعد وارد ہے اذا حللتم فاصطادوا تو یہ امر اباحۃ اصطیاد کیلئے ہے وجوب وندب کے لئے نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ امر بعد الحظر اباحۃ کے لئے ہوتا ہے۔ قلنا یثبت ذلک بالقرینۃ یعنی ان دو آیتوں میں ندب اور اباحۃ ثابت بالقرینہ ہیں انما امر بہما یہ ذکر قرینہ ہے یعنی یہ دونوں امر حق عباد پورا کرنا اور منفعۃ پہونچانے کی خاطر ہے یہ قرینہ ہے کہ صرف ندب یا اباحۃ ہوگی کیونکہ اگر ان کا وجوب ہو جائے تو منفعۃ عباد منقلب الی المضرۃ ہو جائیگا کیونکہ ترک واجب معصیۃ کبیرہ ہے اور یہ بھاری نقصان ہے اس لئے اس قرینہ کی وجہ سے یہ امر وجوب کے لئے نہیں اور ہماری کلام اس امر میں ہے جو مجرد عن القرینہ ہو۔

مسئلہ واذا ارید بہ الاباحۃ والندب الخ اس میں اختلاف ہے کہ جب امر سے مراد اباحۃ یا ندب ہو تو یہ استعارہ ہوگا یعنی مجاز یا کہ یہ اطلاق علی طریق الحقیقۃ القاصرہ ہے تو مصنف رح نے اسے ذکر کرتے ہوئے کہا فاستعارۃ عند البعض والجامع جواز الفعل علاقۃ جامعہ بین الحقیقۃ والمجاز جواز الفعل ہے یعنی امر کا حقیقی موضوع لہ وجوب تھا جس کا معنی ہے جواز الفعل والمنع عن الترک ندب واباحۃ میں چونکہ جواز الفعل موجود ہے تو اسے معنی حقیقی کے ساتھ علاقہ قائم ہے اس لئے امر کا اطلاق ندب واباحۃ پر مجاز ہوگا۔ لا اطلاق اسم الکل علی البعض یعنی یہاں اطلاق کل علی الجزء نہیں

ہے جیسے حقیقۃ قاصرہ والے حضرات کہتے ہیں کیونکہ اباحۃ اور ندب وجوب کے ساتھ مبائن ہیں کیونکہ احکام از قسم وجوب وندب واباحۃ وغیرہ ایک دوسرے کے ساتھ احکام متباینہ ہیں لہذا ان کے مابین علاقہ کلیۃ وجزئیۃ قائم نہیں ہو سکتا لہذا اباحۃ مبائن للوجوب ہے اس کی جز نہیں ہے۔ اعلم ان الامر تفصیل اختلاف ہے کہ امر وجوب میں تو حقیقت ہے یعنی اس کی حقیقی مراد وجوب ہے فاذا ارید جب اس کے ساتھ اباحۃ یا ندب کا ارادہ کیا جائے تو یہ بطریق مجاز ہوگا حقیقۃ نہیں ہوگی کیونکہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہے لانہ ارید بہ غیر ما وضع لہ یعنی جب امر سے مراد اباحۃ یا ندب ہوا تو یہ غیر ما وضع لہ کا ارادہ ہوا تو یہ مجاز ہوگا۔ وقد ذکر فخر الاسلام فخر الاسلام نے اس مسئلہ میں ذکر اختلاف کیا ہے یعنی ارادہ ندب واباحۃ کا مجاز ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے۔ فعند الکرخی و الجصاص مجاز فیہما یعنی امر کی استعمال فی الندب والاباحۃ کرخی اور جصاص کے نزدیک مجاز ہے۔

وعند البعض حقیقۃ فیہما اور بعض کے نزدیک امر ندب واباحۃ میں حقیقت ہے مجاز نہیں ہے یہ واضح رہے کہ ان کے نزدیک حقیقت کاملہ نہیں ہے بلکہ حقیقۃ قاصرہ ہے یعنی استعمال اللفظ فی بعض ما وضع لہ وقد اختار فخر الاسلام اور فخر الاسلام نے بھی اسے مختار سمجھا ہے اور مصنفؒ نے بھی آگے چل کر والاصح الثانی اسی کو کہا ہے تاویلہ اب اس قول کی تفسیر وتاویل کیا ہوگی جو اسے حقیقۃ کہتے ہیں حالانکہ استعمال فی غیر ما وضع لہ ہے تو کہا ان المجاز فی اصطلاحہم یعنی مجاز باصطلاح فخر الاسلام ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے ایسا معنی مراد ہو جو موضوع لہ سے خارج ہو اما اذا ارید اور جس وقت لفظ سے موضوع لہ معنی کی جز مراد ہو تو لا یسمیہ مجازا فخر الاسلام اس کا نام مجاز نہیں رکھتا بلکہ وہ اسے حقیقۃ قاصرہ کے ساتھ موسوم کرتا ہے۔ والذی یدل اور اس اصطلاح پر فخر الاسلام کا یہ قول دال ہے ان معنی الاباحۃ والندب کہ اباحۃ اور ندب کا معنی وجوب کا بعض ہے فی التقدیر ای فی الاصل خلاصہ یہ کہ معنی ندب واباحۃ وجوب کے معنی کے جز ہے لہذا یہ قاصر تو ہوگا مغایر نہیں ہوگا لہذا اس معنی پر دلالۃ حقیقۃ قاصرہ تو ہوگی مجاز نہیں ہوگی۔ مجاز وہ معنی ہوتا ہے جو موضوع لہ کا مغایر ہو۔ اما فی اصطلاح غیرہ من العلماء باقی علماء کی اصطلاح میں مجاز ایسے لفظ کو کہا جاتا ہے جس سے غیر ما وضع لہ کا ارادہ کیا گیا ہے اور غیر ما وضع لہ عام ہے خواہ جزء موضوع لہ ہو یا ایسا معنی جو خارج از موضوع لہ ہو۔ وھذا التعریف اور یہ تعریف بھی فخر الاسلام کے نزدیک صحیح ہے۔ لکن یحمل غیر الموضوع لہ الخ یعنی غیر موضوع لہ کو وہ محمول علی المعنی الخارجی کرتا ہے یعنی مجاز کی تعریف میں جو کہا گیا ہے کہ غیر ما وضع لہ کا ارادہ ہو اس غیر ما وضع لہ سے وہ معنی مراد ہے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور جزء پر لفظ غیر اطلاق نہیں ہو سکتا اور دلالۃ علی الجزء یہ دلالۃ علی غیر ما وضع لہ نہیں ہے۔ اور غیر کی تعریف وہی جو علم الکلام میں مذکور ہے

یعنی صحت انفکاک کل واحد من الآخر یہاں اگرچہ جز تو منفک عن الکل ہو سکتی ہے لیکن کل تو منفک عن الجز نہیں ہوسکتا لہذا دلالۃ علی الجزء دلالۃ علی غیر ما وضع لہ نہ ہوئی بلکہ علی بعض ما وضع لہ ہوئی لہذا مجاز نہیں ہے بلکہ حقیقۃ قاصرہ ہے۔

فحاصل الخلاف اس مسئلہ میں حاصل خلاف یہ ہوا کہ اطلاق امر علی الاباحۃ والندب بطریق طلاق اسم الکل علی الجزء ہے جسے حقیقۃ قاصرہ کہا جاتا ہے۔ ام بطریق الاستعارۃ یا بطریق استعارہ مجاز ہے ان تکون علاقۃ المجاز بایں طور کے علاقہ مجاز ایک وصف بیّن ہو جو معنی حقیقی اور مجازی کے مابین مشترک ہو جیسے اسد کا اطلاق انسان شجاع پر ہوتا ہے کہ دونوں میں وصف شجاعت مشترکہ وصف ہے۔ والاصح الثانی اس ثانی سے مراد جو اپنی عبارۃ سابقہ " وقد ذکر فخر الاسلام فی ہذہ المسئلۃ اختلافاً " میں ثانیا ذکر کیا ہے جو مختار عند فخر الاسلام تھا جس کو یہاں پیش کرتے ہوئے صراحۃً کہا وھو اطلاق اسم الکل علی الجزء لاننا سے دلیل اصحیۃ پیش کی خلاصہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اباحۃ مباین للوجوب ہے کیونکہ اباحۃ کا معنی ہے جواز الفعل مع جواز الترک اور وجوب کا معنی ہے جواز الفعل مع حرمۃ الترک اگرچہ اطلاق علی المباین مجاز ہوتا ہے کاطلاق الاسد علی الانسان۔

لکن معنی قولنا ان الامر للاباحۃ یعنی جہاں ہم کہتے ہیں کہ یہ امر برائے اباحۃ ہے تو اس سے معنی اور مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ امر اباحۃ کی فقط ایک جزء یعنی جواز الفعل پر دال ہے یہ مراد نہیں ہوتی کہ اباحۃ کی دونوں اجزاء پر دال ہے کیونکہ امر جواز ترک پر اصلاً دال نہیں ہوسکتا۔ بل انما یثبت بلکہ جواز ترک صرف اس بنا پر ثابت ہوگا کہ یہ امر وجوب کی دوسری جز یعنی حرمۃ ترک پر دال نہیں ہے فیثبت جواز الترک جواز ترک اسی اصل پر مبنی ہوگی کہ امر حرمۃ ترک پر دال نہیں اور جب حرمۃ ترک پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے تو ترک اسی بنا پر جائز ہوگی لا بلفظ الامر لفظ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ جواز ترک کو ثابت کرتے ہیں فجواز الفعل جواز فعل جو اس امر اباحۃ کے ساتھ ثابت ہوتی ہے وہ معنی وجوب کی ایک جز ہے تو یہ اطلاق لفظ الکل علی الجز ہوا۔ وھذا معنی قولہ لان الامر دال الخ معنی اور مراد یہ ہوگی کہ امر اباحۃ جواز فعل پر دال ہے جو اباحۃ وجوب کے معنی کی ایک جز ہے لا علی جواز الترک یعنی یہ امر جواز ترک پر دال نہیں ہے جس کے ساتھ اباحۃ مباین للوجوب ہوتی ہے لکن یثبت ھذا لیکن یہ جواز ترک ثابت ہوگا۔ لعدم الدلیل اس لئے کہ حرمۃ ترک پر دلیل نہیں ہے اور یہی حرمہ ترک معنی وجوب کی دوسری جز تھی امر اس پر دال نہیں تو بہر حال یہ اطلاق الکل علی الجزء ہے جو حقیقۃ قاصرہ ہے مجاز اور استعارہ نہیں ہے۔ ھذا بحث دقیق ماتنبہ الاخاطری یہ بحث دقیق ہے جس تک مصنفؒ کے ذہن کی رسائی ہوئی ہے للہ درہ۔ ھذا اذا استعمل وارید بہ الاباحۃ

والندب یہ مذکورہ بحث اور خلاف اس وقت ہے جب امر کو استعمال کیا جائے اور اس سے ارادہ ندب واباحۃ ہو۔ اما اذا استعمل فی الوجوب جس وقت امر کی استعمال تو وجوب میں ہے لکن عدم الوجوب بالنسخ لیکن بعد میں وجوب منعدم ہوا بالنسخ یعنی وجوب منسوخ ہوگیا اس صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک ندب یا اباحۃ باقی رہتی ہے تو کیا یہ استعمال مجاز ہے یا نہ تو فرمایا لا یکون مجازاً کہ یہ استعمال فی الاباحۃ والندب مجاز نہیں ہے کیونکہ مجاز ایسے لفظ کو کہتے ہیں جس سے غیر ما وضع لہ مراد ہو ولم یوجد اور یہاں ایسے نہیں ہے کیونکہ امر کے ساتھ تو وجوب کا ارادہ ہو چکا ہے۔

هذه دلالة الکل علی الجزء یہ تو دلالۃ کل علی الجزء ہے اور دلالۃ متصف بالمجاز نہیں ہوتی جیسے آپ الانسان کا اطلاق کریں اور اس سے حیوان ناطق کا ارادہ کریں تو لفظ انسان کی دلالۃ ہر ایک ایک جزء پر مجاز نہیں ہے بل انما یکون مجازاً بلکہ مجاز اس وقت ہوگا جب لفظ الانسان بولیں اور براہ راست ارادہ صرف حیوان کا کریں یا صرف ناطق یہ مجاز ہے کیونکہ یہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ ہے۔

بخلاف اس کے کہ جب دلالۃ علی الجزء فی ضمن الکل ہو وہ مجاز نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلہ میں ایسے ہے کیونکہ جب امر استعمال فی الوجوب ہوا تو گویا اس کی استعمال جواز الفعل منع الترک میں ہوئی تو یہ دلالۃ علی جواز الفعل مجاز نہیں ہو سکتی کیونکہ بعد النسخ یہی جواز فعل باقی ہے جو بضمن وجوب تھا تو گویا کہ نسخ سے صرف حرمۃ ترک منسوخ ہوئی اور دوسری جزء جواز فعل باقی رہا۔ لہذا اسے مجاز نہیں کہا جا سکتا۔ وانما قلنا علی مذهب الشافعیؒ یعنی ہم عند الشافعیؒ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ بقاء ندب یا اباحۃ بعد نسخ الوجوب ان ہی کا مذہب ہے وعلی مذهبنا اور ہمارے مذہب پر بعد نسخ الوجوب وہ اباحۃ باقی نہیں رہتی جو فی ضمن الوجوب تھی کما ان قطع الثوب جیسے نجاستہ لگنے سے قطع ثوب واجب بالامر تھا اس کا وجوب منسوخ ہوا تو اب قطع نہ مستحب ہے نہ مباح اور اسی طرح توجہ فی الصلوۃ الی بیت المقدس واجب تھی بعد نسخ الوجوب اب صلوۃ میں استقبال الی بیت المقدس نہ مستحب ہے نہ مباح۔

فصل الامر المطلق عند البعض یوجب العموم والتکرار عموم شمول افراد کو کہا جاتا یعنی جمیع افراد کو یکبارگی شامل ہونا اور تکرار وقوع مرۃ بعد اخری اور یہ باعتبار زمان کے ہوتا ہے یعنی ایک ساعۃ فعل واقع ہو پھر دوسری ساعۃ میں ثانیاً وہی فعل واقع اس کا نام تکرار ہے کہیں عموم وتکرار ایک دوسرے کو متلازم ہو جاتے ہیں جیسے صلوا اور صوموا جو جمیع افراد صلوۃ کو شامل ہیں۔ زندگی بھر میں کوئی نہ چھوٹنے پائے اب صلوا جمیع صلوات عمری کو شامل ہے اور ایسے صوموا اور صلواۃ وصوم تکرار اوقات کیساتھ مرۃ بعد مرۃ واقع ہوتے ہیں تو یہاں عموم اور تکرار ایک دوسرے کو متلازم ہیں۔ ایک دوسرے سے

منفک نہیں ہو سکتے اور کہیں مفترق بھی ہو سکتے ہیں جیسے طلقی نفسک میں اگر عموم مراد ہو تو طلقات ثلث یکبارگی بکلمۃ واحدۃ کا اختیار ہوگا اس صورت میں اسے طلقت نفسی ثلثاً کہنا پڑے گا اور اگر تکرار مراد ہو تو پھر مرۃ بعد اخری دینا ہوگا۔ تو بعض حضرات کے نزدیک امر مطلق یعنی جو قرائن تکرار اور عموم سے خالی ہو یوجب العموم والتکرار عموم اور تکرار دونوں کا موجب ہوگا لان اِضرب مختصر من اطلب منك الضرب یعنی فعل مصدر معرف باللام پر دال ہے اور الضرب اسم جنس ہے جو مفید عموم ہے یعنی شمول لجمیع الافراد یہ دلیل ہے عموم کی۔ اور دلیل تکرار پیش کرتے ہوئے کہا ولسوال السائل فی الحج حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اکل عام یا رسول اللہ الحدیث اسی کو مصنفؒ نے پیش کیا ہے بایں الفاظ العامنا ہذا ام للابد البتہ سراقہؓ نے جو سوال حجۃ الوداع میں کیا ہے اس کے الفاظ بعینہ یہی ہیں العامنا ہذا ام للابد بہر حال اس سائل نے جو اہل لسان ہے امر سے تکرار سمجھا ہے تو معلوم ہوا کہ امر موجب تکرار ہے قلنا اعتبر بسائر العبادات یہ جواب از دلیل تکرار ہے حاصل یہ کہ اس سائل نے حج کو باقی عبادات صلوۃ وصوم و زکوۃ پر قیاس کیا کہ جب ان کے اندر تکرار ہے تو شاید اس میں بھی تکرار ہوگا اور سائل کے لئے یہ بھی موجب اشکال ہوا کہ حج متعلق بالوقت ہے اور وقت متکرر ہے تو تکرار وقت کے ساتھ اسے متکرر ہونا چاہئے اور سبب وجوب ایک ہے یعنی بیت اللہ چونکہ سبب متکرر نہیں اس لئے حج متکرر نہیں ہونا چاہئے اسی اشکال کی بنیاد پر سوال کیا ہے نہ اس بنا پر کہ امر موجب تکرار ہے لہذا آپ کا استدلال ناتمام ہے۔

وعند الشافعیؒ یحتملہ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک امر موجب عموم و تکرار تو نہیں ہے البتہ احتمال تکرار و عموم رکھتا ہے۔ لما قلنا یعنی ان کی دلیل وہی ہے کہ لفظ اضرب مختصر ہے اطلب منک ضربا ان کے نزدیک مصدر نکرہ ہے اور نکرہ مقام اثبات میں خاص ہوتا ہے البتہ اس کے اندر احتمال عموم ہوتا ہے۔ وعند بعض علمائنا ای الحنفیہ ہمارے بعض علماء کے نزدیک محتمل تکرار نہیں الا ان یکون مگر یہ کہ معلق بالشرط ہو تو تکرار شرط کے ساتھ مکرر ہوگا جیسے ان کنتم جنبا فاطہروا تو تکرار جنابت سے فاطہروا کا حکم مکرر ہوگا۔ او مخصوصا بوصف یعنی امر مخصوص اور مقید ہو ثبوت وصف کے ساتھ تو تکرار وصف سے تکرار امر ہوگا جیسے اقم الصلوۃ لدلوک الشمس یہاں امر بالصلوۃ مقید ہے دلوک شمس کی وصف کے ساتھ یعنی دلوک الشمس کے ثبوت کے ساتھ تو دلوک شمس والی وصف کے تکرار سے ساتھ اقم کا تکرار ہوگا۔

وعند عامۃ علمائنا لایحتملہما اصلا یعنی اکثر علماء احناف کے نزدیک امر نہ محتمل عموم ہے نہ محتمل تکرار اس مسئلہ میں کل مذاہب اربعہ ہوئے اول یہ امر موجب عموم و تکرار ہے۔ ثانی مذہب

امام شافعیؒ کا کہ امر محتمل عموم و تکرار ہے ثالث بعض علماء احناف کا کہ جب معلق بالشرط ہو یا مقید بالوصف ہو تو پھر محتمل تکرار ہے رابع اکثر علماء احناف کا کہ امر نہ محتمل عموم ہے نہ محتمل تکرار۔ لان المصدر فرد یہ مذہب رابع کی دلیل ہے خلاصۃً کہ امر بالفعل دال علی المصدر ہوتا ہے اور مصدر فرد ہے یعنی مفرد ہے۔ انما یقع اور مفرد واقع ہوتا ہے واحد حقیقی پر کیونکہ یہ متیقن فی المفرد ہے۔ او المجموع الافراد یا اس مفرد کا اطلاق مجموع افراد پر بھی ہو سکتا ہے کیونکہ مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہوتا ہے وذا محتمل اور مجموع من حیث المجموع کا مراد ہونا محتمل ہے متیقن نہیں ہے۔ لایثبت الا بالنیۃ چونکہ یہ محتمل ہے اس لئے اس کا اثبات بلا نیت نہیں ہوگا البتہ نیت کے ساتھ ثابت ہوگا لا علی العدد المحض یعنی عدد محض پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا ففی طلقی نفسک یہ تفریع ہے مذاہب مذکورہ کے لحاظ سے یوجب الثلاث علی الاول مذہب اول کے لحاظ سے یہ امر موجب ثلث ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک امر موجب عموم تھا اور جمیع افراد طلاق کے ثلثہ ہیں اس لئے یہ موجب ثلث ہوگا۔

ویحتمل الاثنین والثلث عند الشافعیؒ امام شافعی کے نزدیک چونکہ محتمل تکرار تھا اس لئے اس کے اندر احتمال اثنین ہے اور چونکہ محتمل عموم تھا اس لئے یہ امر محتمل ثلاث ہے۔ وعندنا ای عند عامۃ علماء الاحناف کما ھو المذہب الرابع یقع علی الواحد واحد پر واقع ہوگی کیونکہ یہ فرد واحد ہے جو اقل اور متیقن ہے ویصح نیۃ الثلث کیونکہ ثلث مجموع افراد طلاق ہے اور مجموع من حیث المجموع واحد اعتباری ہے جو کہ محتمل تھا لہٰذا نیت کے ساتھ اس کا مراد لینا صحیح ہوگا ولا تصح نیۃ الاثنین لانہ عدد محض کیونکہ طلقات حرہ میں اثنین عدد محض ہے نہ واحد حقیقی نہ واحد اعتباری لہٰذا اس کی نیت صحیح نہیں لادلالۃ لاسم الفرد ای المفرد علی العدد اب اس مسئلہ کے ساتھ ثمرہ اختلاف تو واضح ہوگیا البتہ مذہب ثالث کے لحاظ سے اس مسئلہ میں ثمرہ اختلاف ظاہر نہیں۔ مذہب ثالث یہ تھا کہ امر محتمل تکرار نہیں ہے البتہ جب معلق بالشرط ہو تو محتمل تکرار ہوتا ہے فاوردت ھذہ المسئلہ تو یہ مسئلہ پیش کیا گیا تاکہ ثمرہ اختلاف ظاہر ہو جائے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ان دخلت الدار فطلقی نفسک مذہب ثالث کے لحاظ سے لائق ہے کہ یہاں تکرار شرط سے تکرار طلاق ثابت ہو سکے ینبغی اس لئے کہا کہ ان حضرات سے اس مسئلہ میں کوئی روایت واقع نہیں ہے البتہ ان کے اصل وضابطہ کی بنیاد پر یہ موجب تکرار ہوگا فقال دفی ان دخلت الدار فطلقی نفسک ینبغی ان یثبت التکرار علی المذہب الثالث لا عندنا۔

وقولہ تعالیٰ فاقطعوا ایدیھما سرقہ کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاقطعوا ایدیھما تو اقطعوا کے اندر واحد حقیقی تو متیقن اور متعین ہے بالاجماع لہٰذا سرقہ کی وجہ سے صرف ایک ہاتھ کاٹا جائیگا اور وہ ہے یمین کیونکہ فاقطعوا ایمانہما کی قرأۃ تعیین یمین کرتی ہے تو ید یسار کی قطع بالکل نہیں کی جائیگی کیونکہ نص اسے متناول نہیں ہے اور نہ اس پر دال ہے ۔ فصل الاتیان بالمامور بہ نوعان مامور بہ کا لانا اور پورا کرنا اور اس کا وجود میں لانا دو قسم ہے ایک اداء یعنی جو شئی ثابت بالامر ہوئی ہے اسی کا عین حوالہ کرنا یعنی بعینہ وہی شئی لانا جو ثابت بالامر ہوئی ہے دوسرا قضاء جو واجب بالامر ہے اسی کی مثال پیش کرنا قلنا فی الاول اداء کی تعریف میں ثابت بالامر کا لفظ استعمال کیا ہے واجب کا لفظ نہیں بولا کیونکہ ادا جیسے واجبات میں ہوتی ہے ایسے نوافل میں بھی اور نوافل و سنن کا ثبوت بالامر تو ہے وجوب تو نہیں ہے اس لئے لفظ ثابت بولا تاکہ تعریف اداء نوافل کو بھی شامل ہو جائے بخلاف قضا کے یہ صرف واجبات کی ہوتی ہے اس لئے اس کی تعریف تسلیم مثل الواجب بہ کہا لفظ واجب کا استعمال کیا ویطلق کل منھما علی الآخر مجازا یعنی ہر ایک کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے یعنی اطلاق قضاء علی الاداء واطلاق الاداء علی القضا جیسے فاذا قضیتم مناسککم اور فاذا قضیت الصلوٰۃ میں اطلاق قضا علی الاداء ہے اور ادیت الدین اور نویت اداء ظہر الامس یہاں ادا کا اطلاق علی القضاء ہے ان دونوں امثلہ میں تسلیم مثل الواجب ہے اور یہ اطلاق مجاز شرعی کے طور پر ہے کیونکہ دونوں معنی ایک دوسرے کے مباین ہیں صرف تسلیم الشئی الی من یستحقہ میں اشتراک ہے اسی وجہ سے اطلاق ایک دوسرے پر مجازاً ہوتا ہے ۔ اطلاق المبائن علی المبائن بسبب الاشتراک فی الوصف مجاز کاطلاق الاسد علی الانسان بالاشتراک فی الشجاعۃ والقضاء یجب بسبب جدید عند البعض اگر قضا بمثل غیر معقول ہو تو اس میں اختلاف نہیں بلکہ بالاتفاق بسبب جدید ہوتی ہے البتہ قضا بمثل معقول میں اختلاف ہے کہ اس کا وجوب سبب جدید کے ساتھ ہے یا کہ جو سبب ادا تھا وہی سبب قضا ہے تو عند البعض سبب جدید کے ساتھ قضا واجب ہوتی ہے لان القربۃ یہ ان کی دلیل ہے حاصل یہ کہ یہ معلوم و معروف ہے کہ قربۃ و عبادۃ اپنے وقت مقررہ ہی میں قربۃ اور عبادۃ قرار پاتی ہے فاذا فات شرف الوقت جب وقت والی شرافت فوت ہوگئی تو اب اس قربہ کی مثل بغیر نص جدید کے معلوم نہیں ہو سکتی لہٰذا نص جدید کا ہونا ضروری ہے ۔

وعند عامۃ اصحابنا ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک یجب ای القضاء بما وجب الاداء یعنی جس نص نے ادا کو واجب کیا ہے اسی کے ساتھ قضا واجب ہے لانہ لما وجب بسببہ کیونکہ

جب ادار اپنے سبب کی وجہ سے واجب ہوئی تو لایسقط بخروج الوقت تو خروج وقت کے ساتھ وہ واجب ساقط نہیں ہوگا ولہ مثل اور اس فوت شدہ کی مثل بھی اس کی جانب سے ہوسکتی ہے تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ یصرفہ الی ماعلیہ تو اس مثل کو اسی کی طرف صرف کرے جو اس کے ذمہ میں واجب تھی اور اسے فوت کر دیا لہ مثل من عندہ کے ساتھ احتراز کیا ان واجبات سے جن کی مثل بعد خروج الوقت یہ پیش نہیں کر سکتا جیسے صلوٰۃ الجمعہ اور صلوٰۃ العیدین خروج وقت کے بعد ان کی قضا نہیں ہو سکتی۔ نمافات الاشرف الوقت اب اس صورت مثل کے پیش کرنے میں صرف شرافتِ وقت فوت ہو چکی ہے۔ وقدفات اور یہ جو فوت ہے یہ غیر مضمون ہے یعنی اس کی ضمان ادا کرنا عبد پر واجب نہیں۔ الاباالاثم صرف گنہگار ہوگا وہ بھی اگر عامداً وقت فوت کیا ہے لقولہ تعالیٰ فعدۃ من ایام اخر وقولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ الحدیث قرآن مجید فعدۃ من ایام اُخر اور حدیث شریف فلیصلہا اذا ذکرہا فان ذلک وقتہا دال ہیں کہ صرف فوت شدہ واجب کی مثل لازم فی القضا ہے اور شرف وقت کی فوات پر کوئی ضمان نہیں ہے بشرطیکہ عامداً ترک نہ ہو ورنہ تو تفویت وقت پر تو اثم لازم ہوگا۔

واذا ثبت فی الصوم والصلوٰۃ جب صوم وصلوٰۃ میں حالانکہ یہ قضار بمثل معقول میں ثابت ہوا کہ شرف وقت کے فوات پر کوئی ضمان نہیں ہے تو ان کے علاوہ مثلاً منذورات اور اعتکاف کی فوات میں قیاساً صرف ان کی مثل لازم ہوگی اور شرف وقت کی فوات پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگی دماذکرنا من النص لاعلام ان ماوجب بالسبب السابق غیر ساقط الخ یہ درحقیقت ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب قضار صوم میں نص قرانی اور قضار صلوٰۃ میں حدیث وارد ہے تو پھر قضار بسبب جدید واجب ہوئی اور سبب جدید یہی نصوص واردہ فی القضار ہیں لابالسبب الذی اوجب الادار اس سبب کے ساتھ نہ ہوئی جو موجب ادا تھا تو اس کا جواب دیا کہ یہ نصوص صرف یہ بتلا رہی ہیں کہ جو شئی بالسبب السابق واجب ہوئی وہ تمہارے ذمہ بحالہ واجب ہے خروج وقت کے ساتھ ساقط نہیں ہوئیں اور شرف وقت ساقط ہے اس کی کوئی ضمان نہیں۔ لاللایجاب ابتداءً یہ نہیں کہ یہ نصوص ابتداءً وجوب قضار کر رہی ہیں بلکہ سابقہ بقار کا اعلام کر رہی ہیں باقی رہا منذورات اور اعتکاف میں جو ہم نے قیاس کیا ہے درحقیقت وہ بھی مثبت نہیں ہے بلکہ مظہر ہے لہٰذا یہ مسائل بھی حقیقتاً ان ہی نصوص میں درج ہیں قیاس صرف برائے اعلام ہے۔

فان قیل فعلی ھذا الاصل اب اسی اصل یعنی قضا واجب ہوتی ہے اس کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوتی ہے پھر اعتکاف جو منذور فی رمضان تھا جب کہ اس رمضان کے صوم

تو ادا کئے لیکن اعتکاف ادا نہیں کیا تو پھر دوسرے رمضان میں قضاء اعتکاف جائز ہونی چاہئے
لان القضاء کیونکہ قضا واجب ہوئی اسی کے ساتھ جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی والاداء قد اوجبه
النذر اور ادائے اعتکاف کو نذر نے واجب کیا ہے والنذر بالاعتکاف فی رمضان رمضان میں نذر
اعتکاف ان صوم کی موجب نہیں ہے جو مخصوص بالاعتکاف ہے فیجوز القضاء پس قضاء اعتکاف
رمضان آخر میں جائز ہونی چاہئے قلنا القضاء هنا یجب بما اوجب الاداء یہ اس سوال مذکور کا جواب
ہے حاصل یہ کہ قضاء اس مقام پر بھی اسی نذر کے ساتھ واجب ہے جس کے ساتھ ادا واجب ہوئی
تھی اور نذر اعتکاف صوم مخصوص بالاعتکاف کا اقتضاء کرتی ہے لکنه لیکن یہ صوم مخصوص
بالاعتکاف سقط فی رمضان الاول رمضان اول جس میں نذر کی تھی اس میں یہ صوم مخصوص ساقط
ہو چکا تھا شرافت وقت کی وجہ سے کیونکہ رمضان مشہود میں صوم رمضانی افضل ترین عبادت
ہے اس لئے صوم مخصوص بالاعتکاف ساقط ہوا تھا فاذا فات هذا جب یہ عارض شرافت وقت
والا فوت ہو چکا ہے کہ اس کا درک بھی ممکن نہیں ہے الا بوقت مدید یعنی شوال سے لیکر رمضان
آخر تک یستوی فیه الحیوة والموت اس میں بقاء حیوۃ اور وقوع موت دونوں کا امکان برابر ہے۔
عاد الی الاصل تو وہ نذر عود الی الاصل کرے گی اور صوم مخصوص بالاعتکاف کی موجب ہو جائیگی
کیونکہ اعتکاف خود موجب ہے صوم مقصودہ کا لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا اعتکاف الا
بالصوم جب کوئی شخص نذر اعتکاف کرتا ہے تو اسکے ساتھ صوم مقصودہ مخصوصہ بالاعتکاف واجب ہو جاتا ہے ہاں اگر نذر اعتکاف رمضان
کی ہو مثلاً یوں کہتا ہے للہ علیّ ان اعتکف رمضان ہذہ السنة تو چونکہ صیام رمضان کو فضیلۃ حاصل
ہے علی صیام سائر الایام اس لئے صیام مخصوص بالاعتکاف ساقط ہو جاتے ہیں صوم مقصودہ مخصوصہ
بالاعتکاف کا سقوط اگرچہ ایک قسم کا نقصان ہے لیکن شرف وقت یعنی شرف رمضان کیوجہ سے
جو زیادۃ فضیلۃ ہے اس کے ساتھ جبر نقصان ہو جائیگا اور فضیلۃ رمضان کی بنا پر جو صیام مقصودہ
مخصوصہ بالاعتکاف کی ترک سے خسارہ اور نقصان ہو رہا ہے وہ مرتفع ہو جائیگا۔ (اس زیادۃ فضیلۃ
اور نقصان من سقوط الصیام المقصودہ کو ملحوظ خاطر رکھنا۔)

فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت یعنی جب اعتکاف
منذور رمضان میں ادا نہیں کر سکا تو قضا اس کے ذمہ واجب ہے لیکن قضا کی دو صورتیں ہو سکتی
ہیں ایک تو یہ کہ جب رمضان مخصوص بلا اعتکاف گذر گیا تو فضیلۃ شرف وقت فوت ہو چکی ہے تو
پھر شرف وقت کی آئندہ برس تک انتظار نہ کی جائے بلکہ قضاء بصوم مقصود مخصوص بالاعتکاف کے
ساتھ لازم کر دی جائے دوسری صورت قضاء کی یہ ہے کہ آئندہ رمضان تک انتظار کی جائے جب

رمضان آخر آئیگا تو پھر اس کے صیام میں زیادہ فضیلۃ حاصل ہوگی اب اس رمضان میں قضاء اعتکاف کرلے اور صوم مقصودہ ساقط ہوجائیں گے اور فضیلۃ وشرف وقت اس نقصان کا جبر کریگی لیکن رمضان آخر تک مدت مدید ہے خوف موت ہر وقت لاحق ہے شاید رمضان آخر حاصل نہ ہوسکے لہذا پہلی صورت احوط ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے پیش کرتے ہوئے کہا فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت یعنی جب رمضان گزر گیا اور شرف وقت ساقط ہوچکی ہے اس کے باوجود صوم مقصودہ کے ساتھ قضا واجب کردینا احوط ہے یہ وہ پہلی صورت ہے من وجوبہ مع شرف الوقت بنسبت اس کے کہ وجوب قضاء مع شرف الوقت کیا جائے یعنی رمضان آخر کی انتظار کی جائے اور وجوب قضا اس میں ہو اور یہ قضا مع شرف الوقت ہوگی یہ دوسری صورت ہے اس سے پہلی صورت احوط ہے۔

اذ سقوطہ اس لئے کہ سقوط شرف الوقت موجب ہوگا صوم مقصود کا وفضیلۃ الصوم المقصود یعنی اس صوم مقصود کی فضیلۃ احوط ہے من فضیلۃ شرف الوقت بنسبت اس کے کہ رمضان آخر کی انتظار کی جائے اور شرف وقت کی فضیلۃ یوں حاصل کی جائے اس سے وہی صوم مقصود والی صورت احوط ہے۔ ھذا ھو مراد فخر الاسلام بقولہ وکان ھذا احوط الوجہین والاشارۃ یعنی فخر الاسلام کے قول میں جو لفظ ہذا ہے اس کا اشارہ سقوط کی طرف ہے جو مفہوم ہو رہا ہے فی قولہ فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزیادۃ اسی زیادۃ الفضیلہ فالحاصل تو فخر الاسلام کی کلام کا حاصل یہ ہے ان وجوب القضاء یعنی قضاء کا وجوب مع سقوط زیادۃ اس کے ساتھ کہ ساقط کردیا جائے اس زیادہ کو جو ثابت ہوتی ہے شرف وقت سے یہ قضا احوط ہے من الوجہ الآخر یعنی دوسری وجہ سے وھو ان یجب القضاء مع وجوب رعایۃ شرف الوقت اور وجہ آخر یہ ہے کہ قضاء واجب ہو اور اس کے ساتھ شرف وقت کی رعایت بھی واجب کردی جائے یعنی رمضان آخر کی انتظار کی جائے والدلیل علی الاحوطیۃ اور احوط ہونے کی دلیل وہ ہے جو فخر الاسلام نے کہا لان ما ثبت بشرف الوقت الی آخرہ معناہ اور اس کے قول کا معنی یہ ہے ان شرف الوقت کہ شرف وقت نے ایک زیادۃ واجب وثابت کی تھی اور ایک نقصان ثابت کیا تھا فالزیادۃ زیادۃ یہ ہے کہ صوم رمضان کو افضلیت حاصل ہے علی صیام سائر الایام باقی ایام کے صیام پر صیام رمضان افضل ہے والنقصان اور شرف وقت نے جو نقصان ثابت کیا تھا۔ ھو عدم وجوب الصوم المقصود وہ صوم مقصودہ فی الاعتکاف کا معدوم ہوجانا اور ساقط ہوجانا فلما مضی رمضان یعنی جب رمضان

جس میں اعتکاف منذور تھا بلا اعتکاف گزر گیا سقط وجوب رعایۃ تلك الزیادۃ تو وقت کی زیادۃ اور فضیلۃ کی رعایتہ کرنیکا وجوب ساقط ہو جائیگا جو بایں صورت ممکن تھا کہ رمضان آخر کی انتظار کی جائے لما ذکرنا من امکان الموت کیونکہ رمضان آخر کے آنے سے پہلے امکان موت ہے اور رمضان آخر حاصل نہ ہو سکے فینبغی ان یسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزیادۃ تو جب یہ زیادۃ ساقط ہو گئی تو اس کے ساتھ وہ نقصان بھی بطریق اولی ساقط ہو جائیگا جس کا اس زیادہ کے ساتھ انجبار ہو رہا تھا اور وہ نقصان تھا انعدام الصوم المقصود جب یہ نقصان ساقط ہو گا تو صوم مقصود مخصوص بالاعتکاف واجب ہو جائیگا وجہ الاولویۃ وجہ اولویۃ یہ ہے کہ عبادۃ کے اثبات میں احتیاط کی جاتی ہے فسقوط النقصان اولی من سقوط الزیادۃ چونکہ سقوط نقصان میں صوم مقصودہ ثابت ہوتا ہے جو کہ عبادۃ ہے یہ اولی ہے بنسبت سقوط زیادۃ کے یعنی فضیلۃ وقت جب ساقط ہو گئی تو سقوط نقصان بالطریق الاولی ثابت ہو گا کیونکہ اس کے سقوط کے ساتھ صوم مقصودۃ اولی عبادۃ حاصل ہوتی ہے۔ وایضا یہ اولویت کی وجہ ثانی ہے حاصل یہ کہ شرف وقت کی زیادۃ کا سقوط اس لئے ہوا ہے کہ رمضان آخر تک خوف موت ہے وسقوط النقصان یعنی سقوط نقصان جس سے مراد یہ ہے کہ صوم مقصود واجب ہو جائے اس کا ثبوت بسبب خوف موت کے بھی ہے اور بسبب نذر بالاعتکاف کی وجہ سے بھی جب زیادۃ مذکورہ ساقط ہو چکی ہے جس کی وجہ سقوط امر واحد ہے تو نقصان مذکور بطریق اولی ساقط ہو جائے کیونکہ اس کے وجوہ سقوط دو ہیں وسقوط النقصان عبارۃ اور سقوط نقصان تعبیر عبارۃ ہے اور مفہوم اس کا یہ ہے وجوب صوم مقصود یعنی صوم مقصودہ فی الاعتکاف کا وجوب فعلم ان سقوط شرف الوقت تو اس سے معلوم ہوا کہ شرف وقت کا سقوط یعنی رمضان آخر کی انتظار نہ کرنا یوجب وجوب صوم مقصود صوم مقصودہ کے وجوب کو ثابت کرتا ہے ولاشك اور اس میں شک نہیں کہ وجوب قضا مع فضیلۃ الصوم المقصود یعنی قضا کا وجوب اس طرح کہ اس کے ساتھ صوم مقصودہ کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے احوط ہے بنسبت وجوب قضا کے جس کے ساتھ صرف شرف وقت کی فضیلت ہو۔

اذ فضیلۃ شرف الوقت فضیلۃ یغلب فوتها کیونکہ شرف وقت کی فضیلت ایک ایسی فضیلۃ ہے کہ اس کا فوت ہو جانا اغلب واکثر ہے کیونکہ اعتکاف سال بھر کے جمیع شہور میں مشروع ہے سال کے بارہ ماہ میں سے شرف وقت صرف ایک ماہ رمضان المبارک کو حاصل ہے تو غالب

وقت اعتکاف کا شرفِ وقت کی فضیلت سے خالی ہوا بخلاف فضیلة الصوم المقصود اور صوم مقصود کی فضیلت کا فوات نادر ہے وہ صرف اس صورت میں ہے جب اعتکاف منذور فی رمضان ہو کہ اس وقت صیام رمضان کو فضیلت ہے علی الصوم المقصود اس کے علاوہ باقی تمام شہور میں صوم مقصودہ فی الاعتکاف کو فضیلت حاصل ہے۔ وھذا البحث اور یہ بحث مذکورہ اصول الامام فخر الاسلام کے مباحث میں مشکل مبحث ہے وقد نشر فی بعض الحواشی بعض حواشی میں ان وجہین ایک احوط دوسرا غیر احوط کی تفسیر مصنف کی تفسیر کے علاوہ اور طریقہ پر پیش کی گئی ہے جو مذکور فی التلویح ہے فلینظر لکن لا یخفی لیکن ان حضرات پر جو کہیں یعنی ذوی العاقل الکامل ہیں اور علوم میں ممارست رکھتے ہیں ان پر مخفی نہیں ہے کہ فخر الاسلام نے جو دلیل احوطیة پیش کی ہے وہ دلالت کرتی ہے کہ مراد وہی ہے جو میں نے ذکر کی ہے لا ما توھموا نہ وہ جو بعض حواشی والوں کو وہم و توہم ہوا ہے والحمد للہ الملہم للصواب۔

والاداء اما کامل پہلے گذر چکا ہے کہ ماموربہ کو لانا یا تو بصورت ادا ہوگا یا بصورت قضا تو یہ اس کی تفصیل ہے پھر ادا دو قسم ہے ادا محض۔ ادا شبیہ بالقضا۔ ادا محض دو قسم ہے اما کامل وھو ان یؤدی کامل وہ ہے کہ ماموربہ کو اسی وصف و طریقہ پر ادا کیا جائے جس طرح وہ مشروع ہوا ہے کالجماعة یعنی صلوٰۃ مکتوبہ کی مشروعیۃ بوصف الجماعت ہے تو صلوٰۃ مکتوبہ کو بالجماعۃ ادا کرنا ادا کامل ہے او قاصرٌ یہ ادا محض کی دوسری قسم ہے ادا قاصر ان لم یکن بہ اگر ادا وصف مشروعہ کے طور پر نہ ہو تو یہ ادائے قاصر ہے کصلوٰۃ المنفرد یعنی صلوٰۃ مکتوبہ منفرداً ادا کرنا ادا قاصر ہے۔ اور اسی طرح مسبوق جو بعد الامام منفرداً ادا کرتا ہے یہ بھی ادائے قاصر ہے کیونکہ جمیع صلوٰۃ کی ادائیگی بالوصف المشروع نہیں ہوئی۔ او شبیہ بالقضا یعنی ادا شبیہ بالقضا یہ ادا محض کا قسیم ہے۔ کفعل اللاحق لاحق اس کو کہتے ہیں جو اول صلوٰۃ بالجماعۃ پائے اور باقی بالجماعۃ نہ ہو جیسے امام کے پیچھے نماز کے اندر مقتدی کو کھڑے ہوئے یا بحالت سجدہ وغیرہ نوم لاحق ہو جائے اور بعد از فراغت امام اسے انتباہ ہوا ہے یا امام کے پیچھے بعد الاقتدا نماز کے دوران اسے حدث لاحق ہو گئی ہے جا کر اس نے وضو کیا جب واپس آیا تو امام فارغ ہو چکا ہے اب یہ لاحق ما بقی کو بعد فراغ الامام منفرداً ادا کر رہا ہے یہ ادا شبیہ بالقضا ہے فانہ اداء بلعتبار الوقت باعتبار اس کے کہ یہ فعلِ لاحق وقت کے اندر ہے تو ادا ہے اور باعتبار اس کے کہ جو اس نے اقتدا کے ساتھ التزام ادا مع الامام کیا تھا وہ فوت ہو گیا ہے تو شبیہ بالقضا ہے خلاصہ

تقسیم یہ ہے کہ جو صلوٰۃ مشروع بالجماعۃ ہے یا تو کل کی کل ادا بالجماعۃ ہوگی یہ ادا کامل ہے یا کل
کی کل منفرداً یا اس کا بعض حصہ منفرداً ادا کیا گیا ہے اور یہ بعض حصہ نماز کا حصہ اول ہو جیسے مسبوق
یہ دونوں مثالیں ادائے قاصرہ ہیں یا بعض حصہ منفرداً ادا کیا گیا اور یہ بعض نماز کا آخری حصہ ہے
جیسے لاحق تو یہ اداء شبیہ بالقضاء ہے۔ لانہ یقضی یہ شبیہ بالقضاء ہونیکی وجہ ہے یعنی وہ صلوٰۃ
جس کے لئے احرام امام منعقد ہوا تھا اس کو قضا اور پورا کررہا ہے بمثلہ یعنی اس کی مثل کے
ساتھ لا بعینہ اس کے عین کے ساتھ نہیں ہے اس لحاظ سے یہ قضا ہے فعلی ھذا یہ ماقبل پر
تفریعات ہیں ان اقتدی المسافر بمثلہ اگر ایک مسافر اقتداء کرتا ہے ایسے امام کے ساتھ جو
اس جیسا مسافر ہے اور یہ اقتدا وقت صلوٰۃ کے اندر ہو ثم سبقہ الحدث ثم اقام بعد از اقتداء
دوران صلوٰۃ مقتدی کو حدث لاحق ہوگئی اس کے بعد یہ مقیم ہوگیا اما بدخول مصرہ یعنی اپنے مصر
میں جو اس کا وطن اصلی تھا اس میں داخل ہوگیا وضو کرنے کے لئے تو اس صورت میں مسافر کا
سفر جاتا رہا اور یہ مقیم ہوگیا اما بنیۃ الاقامۃ اپنے مصر کے علاوہ کسی اور جگہ وضو کرنے گیا اور نیت
اقامت کرلی وقد فرغ امامہ اور وضو کرنے تک امام فارغ از صلوٰۃ ہوگیا ہے یبنی رکعتین یہ رکعتین
پر ہی بنا کرے گا یعنی دو رکعت جو صلوٰۃ مسافر ہے اسی کی تکمیل کرے گا باعتبار انہ باعتبار اس کے
کہ لاحق شبیہ بالقضا تھا اور قضا کے اندر تبدیلی نہیں ہوسکتی لا بالاقامۃ یعنی سفر میں جو نماز فوت
ہوئی اسے بعد الاقامۃ قضا کرے تو دو رکعت قضا کرے گا ولا بالسفر اور نہ سفر کے ساتھ قضا
تبدیل ہوتی ہے حضر میں نماز فوت ہوئی سفر کے دوران اسے قضا کرتا ہے تو چار رکعت قضا کریگا
بہرحال قضا سفر و حضر کے ساتھ متغیر نہیں ہوا کرتی چونکہ لاحق مابقی میں قضا کنندہ ہے لہٰذا اقامۃ
کے ساتھ تبدیل نہیں ہوگی وہی دو رکعت مکمل کرے گا وان لم یفرغ ای امامہ اگر اس کا امام
فارغ نہیں ہوا اور یہ صورۃ مسئلہ یوں ہے کہ اقتدی مسافر بمسافر فی الوقت وقت نماز رباعیہ کے
اندر ایک مسافر نے مسافر امام کے ساتھ اقتدا کی ثم سبق للمقتدی حدث پھر مقتدی سے سبقت
حدث ہوئی یعنی دوران صلوٰۃ مجبوراً حدث لاحق ہوئی ہے فدخل پس اپنے شہر کو وضو کی خاطر
داخل ہوا یا وضو کے دوران نیت اقامۃ کرلی والامام لم یفرغ امام فارغ از صلوٰۃ نہیں ہوا تو
یتم اربعا تو یہ مقتدی چار رکعت تمام کرے گا کیونکہ یہ صورت اداً مع الامام ہے اور نیت اقامۃ
جب ادا پر عارض ہو تو وہ معتبر ہوتی ہے اربع رکعات تمام کرے گا کیونکہ اس کا فرض چار رکعت ہو
چکا ہے او کان ھذا المسافر مسبوقا اگر یہ مسافر جس نے اقتدا بمسافر کی نماز ظہر میں اس کے وقت

ادا کے اندر اگر مسبوق ہو یعنی اس نے اقتدا اس وقت کی جب امام ایک رکعت ادا کر چکا تھا فلما تمّ صلوۃ الامام جب امام کی نماز تمام اور ختم ہوئی تو اس مقتدی نے نیت اقامۃ کر لی تو فانہ یتم اربعا تو یہ چار رکعت ظہر تمام کرے گا لان نیۃ الاقامۃ کیونکہ نیت اقامت اعترضت علی قدر ما سُبق عارض ہوئی ہے اس حصہ پر جس میں مقتدی مسبوق ہوا ہے اور وہ اس مقدار میں من کل الوجوہ مؤدی ہے کیونکہ وقت ادا باقی ہے اور اس مقدار میں اس نے ادا مع الامام کا اپنے اوپر التزام نہیں کیا تھا۔ حتی یکون قاضیا حتی کہ اس کو اس مقدار میں قضا کنندہ قرار دیا جائے لما التزم اداء مع الامام اس لیے کہ اس نے اس کی ادا مع الامام کا التزام کیا تھا جب اس نے اس مقدار میں بنیۃ اقتدا التزام ہی نہیں کیا تھا اس لئے اس مقدار کو قضا نہیں کہا جائیگا بلکہ ادا ہے لہذا نیتِ اقامۃ معتبر ہے اما اللاحق بخلاف لاحق کے کہ اس نے تو جمیع صلوۃ کے ادا مع الامام کا التزام کیا تھا فیکون فی القدر پس اس مقدار میں جس میں اسے حدث عارض ہوئی ہے مؤدی مع الامام نہیں رہا کیونکہ امام تو فارغ ہو چکا ہے لہذا اس مقدار میں وہ قاضی ہو گا اور قضا بنیتِ اقامۃ تبدیل نہیں ہو سکتی او تکلم یا یوں ہو کہ لاحق نے بعد از فراغ امام یا قبل از فراغ امام کلام اور گفتگو کر لی ہے اور اسی حالت میں نیت اقامۃ کر لی ہے تو یہ چار رکعت تمام کرے گا لانہ اداء کیونکہ یہ اس صورت میں صرف ادا ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر استینافِ صلوۃ لازم ہے۔ فاذا استانف جب اس نے استیناف کیا تو من کل الوجوہ مؤدی ہو جائیگا فنیۃ الاقامۃ اعترضت علی الاداء تو نیت اقامۃ عارض علی الاداء ہو چکی ہے اور ادا متغیر بالاقامۃ ہو جاتی ہے لہذا فیتم اربعاً ولهذا لا یقرء اللاحق الخ یعنی لاحق چونکہ اس حصہ میں جو بعد فراغ الامام پورا کر رہا ہے حکما خلف الامام ہے لہذا قرأۃ بھی نہیں کرے گا۔ اور اگر اسے اسی حصہ میں سہو لاحق ہو جائے تو سجدہ سہو بھی نہیں کرے گا جیسے مقتدی کا حکم تھا۔ بخلاف المسبوق بخلاف مسبوق کے کہ وہ فیما سبق یعنی جس حصہ میں مسبوق ہوا ہے اس میں وہ منفرد ہے خلف الامام نہ حقیقتاً ہے نہ حکماً فیقرء ویسجد للسھو۔

واما القضاء قضا کے اندر چونکہ مامور بہ کی مثل ادا کرنی پڑتی ہے تو قضا یا تو بمثل معقول ہو گی یعنی عقل بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہ مامور بہ کی مثل ہے کالصلوۃ للصلوۃ جیسے صلوۃ جو اپنے وقت سے فوت ہو چکی اب اس کی قضا دوسرے وقت میں اس جیسی صلوۃ ہو گی تو یہ بمثل معقول ہے۔ واما بمثل غیر معقول یا قضا ایسی مثل کے ساتھ کی جائیگی جو غیر معقول ہے یعنی اس کی مماثلۃ عقل نہیں سمجھ سکتا کالفدیۃ للصوم جیسے قضاء صوم میں فدیہ ادا کرنا وثواب النفقۃ للحج یعنی ایک آدمی پر حج فرض

ہوا لیکن اس کی ادائیگی میں اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ وہ اتنا معذور ہو چکا ہے کہ حج ادا کرنا اس کے لئے ممکن نہیں رہا یا فوت ہو گیا اور وصیت کر گیا ہے کہ میرے مال سے حج کرانا چونکہ حج عبادۃ بدنیہ بھی ہے اس لئے بلا عذر نیابت صحیح نہیں ہو سکتی اور بوقت عذر نیابت صحیح ہے لیکن حج تو وہی نائب کہے گا افعال حج وہی ادا کرے گا اور نفقہ اس آمر کی جانب سے ہوگا یہ نفقہ یا اس نفقہ کا ثواب عقلاً مماثل حج نہیں ہے تو یہ قضا بمثل غیر معقول ہے۔

کل ما لا یعقل لہ مثل قربۃ یہ ایک ضابطہ پیش کر دیا کہ ہر وہ مامور جس کی مثل بطور قربت وعبادۃ کے عقلاً نہیں ہے اور نہ عقل اس کی مثل فی القربت سمجھ سکتا ہے لایقضیٰ ایسے مامور کی قضا نہیں ہوتی ۔الا بنص مگر یہ کہ اس کی قضاء کے ساتھ نص وارد ہو جائے تو پھر قضا کرنا لازم ہو جائیگا کالوقوف بعرفۃ جیسے وقوف فی العرفات اور رمی الجمار فی منیٰ اور اضحیہ فی ایام النحر وتکبیرات التشریق کیونکہ تکبیرات تشریق بطور جہر کے یہ قربت معروفہ فی الشرع نہیں ہے الا فی الوقت المخصوص ورنہ تو بالعموم معروف عند الشرع اخفا ہے اور اصل بھی یہی اخفاء ہے قال اللہ تعالیٰ واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ دون الجہر من القول وقال تعالیٰ ادعوا ربکم تضرعا وخفیہ یہ ہے اصل فی ذکر اللہ تعالیٰ فان کونہا قربۃ ان کا قربت ہونا مخصوص بالزمان ہے ولایقضیٰ تعدیل الارکان نماز بغیر تعدیل ارکان کے ادا کی گئی ہے تو تعدیل ارکان کی قضا نہیں ہوگی کیونکہ صرف تعدیل ارکان کی نہ کوئی مثل ہے اور نہ اس میں نص واقع ہے لہٰذا تعدیل ارکان وحدہ کی قضا نہیں ہو سکتی اگر یہ حکم دیا جائے کہ خود نماز مع تعدیل ارکان قضا کی جائے تو صلوٰۃ اصل تھی اور تعدیل ارکان وصف وتابع تھی تو یہ ابطال الاصل ای الصلوٰۃ بالوصف ای ببطلان الوصف ہے ھو التعدیل بالطلاع یہ تو باطل ہے لان ابطال الاصل بواسطۃ بطلان الوصف نقض الاصول وقلب المعقول والوصف وحدہ لایقوم بنفسہ اور صرف وصف تعدیل وحدہ کی قضا نہیں ہو سکتی کیونکہ وحدہ یہ صرف وصف ہے جو قائم بنفسہ نہیں ہے لہٰذا صرف اس کی قضا بدون الموصوف ممکن نہیں ہے اور قضا الوصف مع الاصل یہ نقض اصول ہے کما مر فلم یبق الا الاثم اب صرف اثم وگناہ باقی رہیگا۔

وکذا صفۃ الجودۃ اسی طرح صفۃ جودہ کی بھی قضا نہیں ہوگی مسئلہ یوں ہے کہ کسی شخص نے ادائیگی زکوٰۃ کے سلسلہ میں بجائے دراھم جید کے دراھم زیوف ادا کر دیئے تو اس صفۃ جودۃ کی قضا نہیں کیونکہ یہ ایک وصف ہے جو قائم بنفسہ نہیں لہٰذا اس صفت کی وحدھا قضاء نہیں ہو سکتی اگر اس کی قضا مع الدراھم ہو یعنی بصورت قضا دراہم جید ادا کرے تو ابطال اصل لازم آئیگا بطلان وصف

کی وجہ سے یہ خلاف اصول ہے فان قیل فلم اوجبتم الفدیۃ فی الصلوۃ قیاساً ای علی الصوم یہ جواب ہے اس اشکال کا کہ آپ نے کہا ہے کہ ایسا مامور بہ جس کی مثل معقول بطور قربت کے نہ ہو تو اس کی قضا نہیں الا بنص تو صلوۃ جب شیخ فانی سے فوت ہو جائے تو اس کی قضا فدیہ کے ساتھ صحیح نہیں ہے کیونکہ فدیہ مثل معقول للصلوٰۃ نہیں اور نص بھی صلوۃ میں وارد نہیں ہے بلکہ نص فدیہ صرف صوم میں وارد ہے تو یہ ایسا حکم ہوا جو غیر مدرک بالقیاس ہے فینبغی ان لایقاس علیہ غیرہ تو صوم پر غیر صوم یعنی صلوۃ کو قیاس نہ کیا جاتا کیونکہ حکم غیر مدرک بالقیاس میں قیاس نہیں ہوتا اما الاضحیۃ یہ دوسرا اشکال ہے اضحیہ میں اراقۃ دم ایام مخصوص کے علاوہ قربت ہونا معلوم نہیں ہوا۔ ولایدری اور یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ تصدق بعین الشاۃ اوبقیمتہا یعنی وہ شاۃ اضحیۃ بعینہا کا صدقہ کرنا یا اوسکی قیمت کا صدقہ هل هو مثل کیا اراقۃ دم کی قربۃً مثل ہے یا نہیں جب اس کا مثل ہونا معلوم نہیں ہے تو تم نے تصدق بالعین اوبالقیمۃ کا وجوب کیوں کیا ہے تو والتصدق بالعین کا عطف الفدیہ پر ہے جو لم اوجبتم الفدیہ میں مذکور ہے قلنا یہ جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ صوم کے بارہ میں جو فدیہ کا حکم ہے یحتمل التعلیل بالعجز احتمال رکھتا ہے کہ معلل بالعجز ہو یعنی شیخ فانی جو عاجز عن الصیام ہے اس عجز کی بنا پر فدیہ بجائے صیام کے لازم کیا گیا ہے تو یہی عجز عن الصلوۃ بھی ہے نقلنا بالوجوب احتیاطا تو اسی عجز کی بنا پر صلوۃ میں بھی ہم نے قول بوجوب الفدیہ کا کر دیا ہے اور یہ مبنی بر احتیاط ہے فیکون آتیا بالمندوب اوالواجب تو فدیہ ادا کرنے میں ادائیگی واجب ہو جائیگی اگر واجب نہ بھی ہو تو مندوب ہو جائیگا پھر بھی احتیاط اسی میں ہے کہ فدیہ عن الصلوٰۃ ہونا چاہیئے ونرجو القبول من اللہ تعالیٰ فانہ یحتمل ان یکون الفدیۃ واجبہ اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ قضا للصلوۃ کے لئے فدیہ واجب ہو کیونکہ فدیہ فی الصوم اگر معلل بالعجز ہو تو پھر عجز فی مسئلہ الصلوۃ متحقق ہے تو فدیہ جیسے صوم میں واجب تو صلوۃ میں بھی واجب ہوگا اگر تعلیل بالعجز صحیح نہ ہو تو فلا اقل ان یکون آتیا بالمندوب پھر کم از کم اتنا تو ضرور ہے کہ وہ فعل مستحب کر رہا ہے اور امام محمدؒ نے اسی مقام پر کہا ہے نرجو القبول اور اس قسم کے الفاظ مسائل قیاسیہ میں نہیں کہے جاتے بلکہ صرف احتیاطی مقام میں کہے جاتے ہیں تو یہ مسئلہ احتیاطی ہے قیاسی نہیں ہے۔

وفی الاضحیۃ اور اضحیۃ میں تصدق بعین الشاۃ اوبقیمتہا کا قول اس لئے ہے لان الاصل فی العبادۃ الخ کیونکہ عبادۃ مالیہ میں اصل یہ ہے کہ تصدق بالعین ہونا چاہیے تو اضحیۃ بھی تو عبادۃ

مالیہ ہے لہذا اس میں بھی اصل یہی ہوسکتا ہے کہ تصدق بعین الشاۃ ہونا چاہئے الا انہ نقل الی الاراقۃ لیکن ایام تضحیہ میں یہ تصدق بعین الشاۃ منتقل ہوگیا الی الاراقۃ یعنی اسی شاۃ کو ذبح کر کے خون بہایا جائے تطییبا للطعام تاکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے طعام ضیافہ پاک صاف ہوجائے للعباد یہ ایسے سمجھئے کہ مال صدقہ اوساخ ذنوب ہوتا ہے اس کے اخراج سے وسخ زائل ہوجاتی ہے اور مال سے خبث خارج ہوکر بقیہ مال کو پاک وصاف کر دیتا ہے اسی طرح ایام تضحیہ میں اراقۃ دم کے ساتھ لحم ضیافۃ پاک صاف ہوجائیگا اور اس سے خبث کا ازالہ ہوجائیگا اور ضیوف کو اللہ تعالیٰ کی جانب سے طیب وطاہر طعام کی ضیافۃ حاصل ہو اس لئے اضحیہ کے ایام میں اراقۃ واجب ہے لکن لم نعمل لیکن اس تعلیل مظنون یعنی یہ علۃ کے عبادۃ مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے اس کے ساتھ ہم نے عمل نہیں کیا فی الوقت یعنی وقت تضحیہ میں اس تعلیل پر عمل نہیں کیا حتی لم نقل اس لئے ہم تصدق بالعین کے جواز فی وقت التضحیہ کے قائل نہیں اور چونکہ ایام تضحیہ میں نص بالاراقۃ واقع ہے اس لئے معرض نص میں تصدق بالعین والے اصل پر عمل نہیں کیا ان ایام میں تصدق بعین الشاۃ جائز نہیں ہے وعملنا بہ بعد الوقت اور وقت تضحیہ جب ختم ہوا اور کسی عذر کی وجہ سے شاۃ تضحیہ ذبح نہ ہوسکی تو اس اصل پر یعنی تصدق بعین الشاۃ پر ہم نے احتیاطاً عمل کیا اور قیاساً نہیں ہے لہذا یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ یہ مالایدرک بالقیاس میں قیاس کرنا لازم آرہا ہے ولہذا یعنی چونکہ بعد الوقت اس اصل تصدق بالعین پر عمل کیا گیا ہے تو جس وقت عام ثانی آیا اور اب تک وہ شاۃ باقی ہے تو حکم الی التضحیہ واراقۃ الدم منتقل نہیں ہوگا۔

لانہ لما احتمل یعنی چونکہ تصدق بالعین اصل ہونیکا احتمال رکھتا تھا اور اس کے ساتھ حکم بھی دیا جا چکا ہے لم یبطل بالشك تو اس شک پر کہ ممکن ہے کہ اراقۃ اصل ہو اور اس کا وقت بھی حاصل ہوچکا ہے اس شک کی وجہ سے پہلا حکم باطل نہیں ہوگا۔ واما قضاء یشبہ الاداء یہ قضا کا قسم ثالث ہے پہلے دو قسم ایک قضاء بمثل معقول اور دوسری قضا بمثل غیر معقول اور تیسری یہی قضا یشبہ الادا یعنی ایسی قضا جو مشابہ للاداء ہے۔ کما اذا ادرك الامام الخ جیسے ایک شخص امام کو صلوۃ عید میں بحالت رکوع پاتا ہے اور اسی حالت میں اقتدا کر کے تکبیرات زوائد حالۃ رکوع میں کہتا ہے اگرچہ ان تکبیرات زوائد کا مقام اصلی تو فوت ہوچکا ہے وہ قیام تھا ولیس لتکبیرات العید قضاء اور تکبیرات عید کی قضاء تو نہیں ہے کیونکہ قربت اور عبادۃ کے لحاظ سے ان کی مثل تو نہیں ہے ولکن للرکوع لیکن چونکہ رکوع کو مشابہت بالقیام ہے لبقاء الانتصاب والاستواء فی النصف الاسفل من البدن تو گویا تکبیرات کا

بحالتِ رکوع کہنا ایسا ہے جیسے کہ قیام میں کہی جائیں لہذا یہ شبہ بالاداء ہے۔

وحقوق العباد اور حقوق العباد بھی ان اقسام پر منقسم ہوں گے ان کے اندر اداء کامل وقاصر وشبیہ بالقضا اور قضا کے اقسام ثلثہ واقع ہوں گے فالاداء الکامل حقوق العباد میں ادائے کامل کی چند مثالیں پیش کردیں کرد عین الحق فی الغصب جیسے کہ غصب میں غاصب بعینہ وہی شئی واپس کردے جو غصب کی تھی اور ہو بھی اسی حالت وصفۃ میں جو بوقت غصب تھی والبیع ای کتسلیم عین الحق فی البیع یعنی بیع میں مبیع اسی حالت پر بائع کے حوالہ کرے جو اس کی حالت بوقت عقد بیع کے تھی۔ والصرف والسلم یعنی تسلیم عین الحق فی عقد الصرف والسلم بیع صرف میں بدل الصرف اور بیع سلم میں مسلم فیہ کی تسلیم عین حق کی تسلیم ہے لما عقد الصرف اوالسلم جب ایک شخص عقد صرف کرتا ہے یا عقد سلم تو بدل الصرف بیع صرف میں اور مسلم فیہ سلم میں واجب فی الذمہ ہو جاتی ہے جیسے دین میں اس کا بدل واجب فی الذمہ ہوتا ہے اور یہ وجوب فی الذمہ ایک وصف ہے جو تسلیم اور حوالہ کرنے کا احتمال نہیں رکھتی لہذا بدل صرف اور مسلم فیہ کا اس وصف کے عوض دینا قضا ہونی چاہیئے تھی کیونکہ یہ عین یعنی بدل الصرف اور مسلم فیہ غیر الدین ہے یعنی جو وجوب فی الذمہ تھا وہ تو ایک دین تھا اور یہ عین اس کا غیر ہے لہذا یہ قضا ہونی چاہئے تھی لکن الشرع لیکن شریعۃ نے اس مؤدی کو عین قرار دیا ہے اس واجب فی الذمہ کا لئلا یکون استبدالا تاکہ استبدال بدل صرف میں اور مسلم فیہ میں قبل القبض لازم نہ آئے جو کہ شرعاً حرام ہے اگر اس مؤدی کو عین واجب قرار نہ دیا جائے بلکہ اصلی واجب صرف وصف وجوب فی الذمہ ہو اور یہ مؤدی اس کا بدل قرار دیا جائے تو یہ استبدال قبل القبض لازم آئیگا جو کہ حرام ہے لہذا مؤدی عین واجب ہے اس کی ادائیگی ادائے کامل ہوگی۔

والقاصر کرد المغصوب والمبیع مشغولا الخ یہ حقوق العباد میں اداء قاصر کی مثال ہے ایک غاصب نے ایک عبد غصب کیا جو فارغ از عیوب تھا لیکن جب واپس کیا تو یہ مشغولا بالجنایت ہے مثلاً کسی کو اس غلام نے قتل کیا یا کسی کا ہاتھ کاٹا یا مشغول بالدین ہے مثلاً اس نے کسی کا مال تباہ کیا جس کی ضمان اسے لاحق ہے یا مریض ہوا اور یہ تمام اشیا بدست غاصب ہوئی ہیں اسی طرح جاریۃ غصب کی جو غیر حاملہ تھی جب واپس کی تو وہ حاملہ ہے اور یہ حمل بدست غاصب ہوا تو یہ ادائے قاصر ہے اسی طرح کسی بائع نے عبد یا جاریہ کی بیع کی بوقت بیع کے مبیع سالم از عیوب تھی جب مشتری نے بعد میں قبض کیا تو مبیع ان عیوب مذکورہ میں سے کسی عیب کے ساتھ معیب

تھی تو یہ بھی ادائے قاصر ہے حتی اذا ھلک بذلک السبب یہ اس کے قاصر ہونے پر تفریع ہے اگر یہ مبیع مشغول بالجنایت اسی جنایت میں قتل ہو کر ہلاک ہوا تو انتقض القبض عند ابی حنیفہ تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ قبض باطل ہو جائیگی کانّ المشتری لم یقبض لہذا مشتری کل ثمن کا رجوع کرے گا عن البائع وعندھما ھذا عیب اور صاحبین کے نزدیک یہ ایک عیب ہے اور عیب تمامیۃ تسلیم اور قبض سے مانع نہیں ہوتا لہذا مشتری کی قبض تام ہو چکی ہے کاداء الزیوف جیسے کوئی شخص اپنے قرضہ میں قرضخواہ کو دراہم زیوف ادا کرتا ہے اور صاحب الحق کو علم نہیں ہوتا تو یہ قبض تام ہو جاتی ہے حتی لو ھلک عندہ اگر یہ عبد مشغول مشتری کے ہاں ہلاک ہوا تو اس کا حق باطل ہو جائیگا رجوع بالثمن کلہا تو نہیں کر سکتا البتہ رجوع بالنقصان ہوگا اور اسی طرح اختلاف ہوگا جاریہ مغصوبہ میں جو غاصب کے ہاں حاملہ ہوئی ہے پھر اس نے واپس کی ہے اور مالک کے ہاں اسی سبب سے ہلاک ہوئی ہے تو امامؒ کے نزدیک تمام قیمت کی ضمان غاصب پر لازم ہو گی۔ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں ہوگی۔

والاداء الذی یشبہ القضاء کما اذا امھر اباھا فاستحق صورۃ مسئلہ یوں ہے ایک عورت کا باپ کسی شخص کا عبد و غلام تھا اس شخص نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا اور اس عورت کا باپ حق المہر میں معین کر دیا تو عورت نفس عقد کے ساتھ اپنے والد کی مالک ہو چکی ہے اور وہ ازاد ہو جائیگا۔ من ملک ذارحم محرم فھو حرٌ کی وجہ سے فاستحق اور یہ عبد یعنی ابوالمرأۃ مستحق ہوا یعنی کسی اور شخص نے دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا غلام ہے اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ دیدیا تو عورت کا ملک اور عتق باطل ہو جائیگا اور زوج پر اس کی قیمت واجب ہو جائیگی وان لم یقض القاضی یعنی قاضی نے فیصلہ نہیں دیا نہ استحقاق کا اور نہ وجوب قیمۃ علی الزوج کا حتی ملکہ ثانیا حتی کہ زوج اس عبد کا جو ابوالمرأۃ ہے ثانیاً مالک ہوگیا ہے بشراء او ھبۃ تو زوج پر لازم ہے کہ یہ عبد عورت کے حوالہ کرے تو یہ تسلیم ادا ہے بایں حیثیت کہ یہی عبد عین ہے حق المرأۃ کا جس کی وہ مستحق تھی بالتسمیۃ فی عقد النکاح پس یہ تسلیم من حیث انہ عین حقھا اداء چونکہ یہی غلام عین ہے حق عورت کا تو اسی حیثیت سے تسلیم عبد ادا ہوگی فلا یملک منعہ تو جب عورت مطالبہ کرے یہی عبد جو میرا باپ ہے میرے حوالہ کر تو خاوند اس کو اس عورت سے نہیں روک سکتا یہ سب کچھ بحیثیت ادا ہونے کے ہے۔ ومن حیث انہ ان تبدل الملک الخ اور بایں حیثیت کہ اس غلام پر تبدل ملک ہو چکا ہے کیونکہ صاحب الحق کے ملک سے خارج ہو کر زوج کے ملک میں آیا ہے اور تبدل ملک

موجب ہوتا ہے تبدل عین کا تو گویا یہ عبد وہی نہیں ہے جو مسمی فی مهر النکاح تھا تو اس تبدل کی حیثیت
سے قضا ہوگی تو یہ ادا شبیہ بالقضا ہوئی روی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دلیل ہے
اس کی کہ تبدل ملک تبدیل عین کا موجب ہوتا ہے حاصل روایت یہ ہے کہ بریرہؓ کو گوشت ملا
جو صدقہ تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ نہیں کھایا کرتے تھے لیکن بریرہ سے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا الا تجعلین لنا من اللحم نصیبا فقالت ھو لحم تصدق علینا یا رسول اللہ فقال علیہ السلام
ھی لک صدقۃ ولنا ھدیۃ۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدل ملک کو موجب قرار دیا۔ تبدل
عین کا حکما باوجود اس کے کہ عین یعنی لحم ایک ہی تھا۔ ولان حکم الشرع علی الشیٔ یہ دوسری دلیل
ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم شریعت بالحل والحرمۃ وغیرھما جب ایک شیٔ کے ساتھ تعلق پکڑے
من حیث انہ مملوک لا من حیث الذات یعنی مملوک ہونے کے لحاظ سے حلت وحرمت متعلق ہو من
حیث الذات متعلق نہ ہو تو تبدل ملک کے ساتھ حلت وحرمت وغیرہ تبدیل ہو جاتی ہے اور
جہاں حکم شرع متعلق ہو من حیث ذات الشیٔ وہ لا یتغیر اصلا وہ کبھی تبدیل نہیں ہو سکتا کلحم
الخنزیر یہ حرام لعینہ ونجس لعینہ ہے تو ایسے احکام تبدل ملک کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتے۔
اما اذا تعلق حکم الشرع الخ جب حکم شرع ایک ذات کے ساتھ من حیث الاعتبار تعلق پکڑے
یعنی کسی مخصوص اعتبار کے لحاظ سے متعلق ہو تو اس اعتبار کے تبدیل ہونے سے تبدل ھذ
المجموع یہ مجموعہ ذات واعتبار کا تبدیل ہو جائیگا فالمراد بالعین جہاں یہ کہا گیا ہے کہ تبدل ملک
سے تبدل عین حکمی ہو جاتا ہے عین سے یہی مجموع ذات مع اعتبار مراد ہے تو حکم شرع جب
اس مجموع کے ساتھ متعلق ہو تو تبدل اعتبار کے ساتھ مجموع تبدیل ہو جائیگا لہذا حکم بھی تبدیل ہو
جائیگا لہذا حکم بھی تبدیل ہو جائیگا۔ فلا یعتق قبل التسلیم الیھا جب تک وہ غلام اس عورت کے حوالہ
نہ کرے آزاد نہیں ہوگا کیونکہ قبل التسلیم من ملک ذا رحم محرم ثابت نہیں ہوا بلکہ قبل التسلیم اگر خاوند
آزاد کرے یا بیع کر دے تو نافذ ہو جائیں گے۔ کیونکہ وہ اپنے ملک میں تصرف کر رہا ہے لہذا نافذ ہوگا۔
وان کان قضی القاضی اگر اس صورت استحقاق میں قاضی نے خاوند پر قضا بالقیمۃ کر دی
ہے فی اداء المہر تو اس کے بعد زوج اس غلام کا مالک ہو تو اس غلام پر حق زوجہ عود نہیں کریگا بلکہ
وہ مستحق قیمۃ ہوگی۔ ومن الاداء القاصر اور یہ بھی ادا قاصر ہے جبکہ غاصب نے اصل مغصوبہ شیٔ جو
از قبیلہ مطعومات تھی مالک یعنی مغصوب منہ کو کھلا دی لیکن مالک کو علم نہیں ہوا کہ یہ وہی مغصوبہ
شیٔ ہے تو ادا قاصر ہوگئی غاصب بریٔ از ضمان ہو جائیگا۔ وعند الشافعیؒ اور امام شافعیؒ کے

نزدیک بریٔ از ضمان نہیں ہوگا۔ لانہ مامور بالاداء لاباالتغویر کیونکہ غاصب شرعاً مامور تھا کہ وہی شئی مغصوبہ واپس کرے فریب دینے کا مامور نہیں تھا وربما یاکل یعنی کبھی انسان مقام اباحۃ میں اپنے مال کی مقدار سے زیادہ کھاجاتا ہے اور کبھی کم اس لئے اس فریب دہی سے بریٔ از ضمان نہیں ہوگا۔ ولنا انہ اداء حقیقۃ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حقیقتاً ادا ہے کیونکہ مالک کی شئی بعینہٖ اس نے واپس کر دی ہے اگرچہ اس ادا میں قصور تو ضرور ہے لیکن جب مالک نے کھالیا اس نے اپنے اختیار کے ساتھ اتلاف کیا ہے لہٰذا ادا تام ہوجائیگی جہل اور لاعلمی کوئی عذر نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ انسان مقام اباحت میں اپنے مال سے زیادہ کھا جاتا ہے اور یہ عادۃً مخالف دیانت ہے لہٰذا اس کے ساتھ غاصب بری از ضمان نہ ہو یہ ایک لغو بات ہے لہٰذا اس کا ادا پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔

والقضاء بمثل معقول اما کامل یعنی جو مثل صورۃً ومعنیً ہو اس کو فوت شدہ شئی کے عوض دیا جائے تو یہ قضا بمثل معقول قضا کامل ہوگی واما قاصر یا قاصر ہوگی جیسے اس شئی کی قیمت ادا کرنا اس وقت جب اس کی مثل منقطع ہوچکی ہے یا سرے سے اس کی مثل صوری تھی ہی نہیں چونکہ مثل صوری سے عجز ہوچکا ہے اس لئے اس کا حق فی الصورۃ فوت ہوچکا ہے اب صرف مثل معنوی باقی ہے وہ ہے قیمت لہٰذا یہی ادا کی جائے گی۔ فلا یجب القاصر قاصر واجب نہیں ہوگی۔ مگر اس وقت جب کامل سے عجز ہو۔ نفی قطع الید ثم القتل خیر الولی یعنی ایک شخص نے کسی انسان کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے بعد اسے قتل کر دیا تو ولی مقتول کو اختیار ہوگا چاہے تو پہلے قاتل کا قطع ید کرے پھر اسے قتل کرے وھو مثل کامل یہ ہے مثل کامل اگر ولی مقتول چاہے تو صرف قتل کرے وھو قاصر یہ قاصر ہے وعندھما لایقطع اور صاحبین کے نزدیک اس صورۃ مذکورہ میں ولی مقتول کو قطع ید کا اختیار نہیں ہے لانہ انما یقتص کیونکہ قصاص بالقطع اسوقت ہوتا ہے جب یہ واضح ہوجائے کہ قطع نے سرایت نہیں کی اور مفضی الی الموت نہیں ہوئی۔ فاذا افضیٰ الیہ جب یہ قطع سرایت کر کے مفضی الی القتل ہوجائے تو اس وقت موجب قطع موجب قتل میں داخل ہوجاتا ہے اور موجب سے مراد اس مقام میں وہی شئی ہے جو قتل وقطع کے ساتھ واجب ہوتا ہے یعنی قصاص تو قصاصِ ید قصاصِ نفس میں درج ہو جائیگا۔ اذا القتل اتم موجب القطع اور موجب سے مراد یہاں اثر حاصل بالقطع ہے یعنی قطع کے ساتھ جو اثر ثابت ہوتا یعنی سرایت مفضیۃ الی القتل تو اس قتل نے جو بعد القطع واقع ہوا اثر قطع کو اس محل قطع میں تمام کر

دیا ہے یعنی اہلاک نفس گویا کہ قطع پھر قتل یہ ایسے ہوجائیگا جیسے قطع سرایۃً مفضی الی القتل ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ جنایت واحدہ ہوگی۔ فصار کما اذا قتلہ بضربات یہ ایسے ہو جیسے قاتل مقتول کو ضربات متعددہ کے ساتھ قتل کرتا ہے تو اس صورۃ میں ضربات کا قصاص نہیں ہوتا بلکہ صرف قصاص نفس یعنی قتل ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی قصاص قطع نہیں ہوگا صرف قصاص نفس یعنی قتل ہوگا۔ تلنا ھذا من حیث المعنی یعنی جو یہ کہا گیا ہے کہ قتل نے اثر قطع کو متمم کردیا تو یہ جنایۃ واحدہ ہے لہٰذا ان کا موجب اور مقتضا ایک ہونا چاہیئے یہ اتحاد من حیث المعنی ہے من حیث الصورۃ نہیں اما من حیث الصورۃ فی جزاء الفعل فلا یعنی من حیث الصورۃ جو جزائے فعل ہونی چاہیئے اس میں اتحاد نہیں فعل یعنی قطع اور قتل صورۃً الگ الگ اور متعدد فعل ہیں ماھو جزاء الفعل ھو القصاص لہٰذا ہر فعل کا الگ الگ قصاص ہونا چاہیئے وانما یدخل فی جزاء المحل یعنی جزاء محل میں تداخل ہوتا ہے کہ ضمان جزء ضمان کل میں داخل ہوجاتی ہے جہاں جزاء محل ہوا ور جزاء فعل میں ایسے نہیں ہوتا کما یدخل ارش الموضحۃ فی دیۃ الشعر یہ تداخل فی جزاء المحل کی مثال ہے صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک انسان کو سر میں زخم موضحہ لگایا جس کے اثر سے سر کے بال تباہ ہوگئے جن کے دوبارہ اُگنے کی توقع بھی نہیں ہے چونکہ محل ایک ہے لہٰذا جو دیت شعر ہے موضحہ کا تاوان اسی میں متداخل ہوجائیگا صرف دیت شعر لازم ہوگی ارش موضحہ واجب نہیں ہوگی ھذا لان الدیۃ جزاء المحل کیونکہ دیت الشعر جزاء محل ہے تو ارش موضحہ اس میں متداخل ہوجائیگی والقتل قد یمحو اثر القطع یہ اس کا جواب ہے جو صاحبین نے کہا تھا کہ قتل متمم ہے اثر قطع کا یعنی قطع سرایت کرکے قتل تک مفضی ہوجاتی ہے تو قتل بعد القطع نے اس اثر کو تمامیۃ تک پہونچادیا ہے خلاصہ جواب یہ ہے کہ قتل کبھی اثر قطع کی تتمیم کے بجائے اس کے اثر کو محو کردیتا ہے اور مٹا دیتا ہے کیونکہ قتل کے ساتھ محل ہی فوت ہوگیا فوات محل کے ساتھ قطع کا اتمام اور اس کی سرایت ممکن ہی نہیں رہی لہٰذا اتمام کیسے متصور ہوسکتا ہے قال اللہ تعالیٰ وما اکل السبع الا ما ذکیتم یہ ایک مثال ہے اس کی کہ قتل قطع کے اثر کو مٹا دیتا ہے جیسے ایک شاۃ کو درندے نے زخمی کیا اور اس کا گوشت کاٹ کر کھایا تو اس کی شریعت نے حرمت قائم کردی اگر یہی زخم اور قطع لحم مفضی الی الموت ہوجائے الا ما ذکیتم کا استثناء بتلا رہا ہے کہ اگر اسی حالت میں شاۃ کی حیات کچھ باقی ہو ذکات شرعیہ کے ساتھ ذبح کرلی جائے تو یہ شاۃ حلال ہے تو دیکھئے کہ اس قتل نے جو بصورۃ ذکوۃ شرعیہ ہوا ہے قطع اور جرح کے حکم کو مٹا دیا ہے اگر اسی جرح سے مرتی تو حرام تھی قتل ذکاتی نے اس اثر کو

ختم کر کے حلال کر دیا۔ وانما لا یجیب القصاص جواب عن قولہ نصار کما اذا قتلہ بضربات خلاصہ جواب یہ کہ ضربات میں تو قصاص ہی نہیں جب تک ان کے ساتھ زخم نہ ہو یا قتل نہ ہو جب جرح ہو تو صرف ارش جرح لازم ہوگی اگر قتل تک نوبت پہنچ جائے تو قصاص نفس ہوگا زیادہ کچھ نہیں بہر حال ضربات فقط کا قصاص نہیں ہوا کرتا۔

واذا انقطع المثل ضمان بالمثل کی صورت میں اگر مثل منقطع عن ایدی الناس ہوگئی ہے تو اس وقت تجب القیمۃ اور یہ قیمت یوم الخصومت کی واجب ہوگی لانہ حینئذ کیونکہ بوقت خصومت متحقق ہوتا ہے عجز عن المثل الکامل تو اس وقت مثل معنوی یعنی قیمت لازم ہوگی۔

بالقضاء یعنی قیمت کا وجوب قضاء قاضی سے ہوگا ھذا عند ابی حنیفۃؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت یوم الغصب اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت اس یوم کی ہوگی جس دن اس کی مثل منقطع ہوئی ہے والدلائل فی الفقہ وفی التلویح ایضاً والقضاء بمثل غیر معقول کالنفس الخ قضا بمثل غیر معقول کی مثال جیسے نفس مقتول کہ اس کی دیت وضمان بالمال المتقوم ادا کی جاتی ہے یہ قضا بمثل غیر معقول ہے فلا یجب عند احتمال المثل المعقول یعنی جب تک مثل معقول صورۃً ومعنیً کا احتمال باقی ہے یعنی قصاص تو اس وقت تک ضمان بالمال لازم نہیں ہوگی۔ خلافاً للشافعیؒ امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے فان عندہ ای عند الشافعیؒ ولی الجنایت مخیر ہے درمیان قصاص اور اخذ دیت کے جو چاہے لے سکتا ہے قاتل کی رضامندی کا کوئی تعلق نہیں ہے وانما شرع یہ مال اور دیت یہ مشروع ہے اس وقت جب کہ احتمال قصاص نہ ہو منۃ علی القاتل یہ قاتل پر احسان ہے بان سلم نفسہ بایں طور کہ اس کا نفس اور جان بچ گئی وعلی القتیل اور قتیل پر بایں طور کہ اس کا حق بالکلیہ ھدر اور ضائع نہیں ہوا۔ ومالا یعقل لہ مثل لا یقضی الا بنص یعنی جس کی مثل معقول موجود نہیں ہے اس کی قضا بغیر نص من الشارع کے نہیں ہوگی قد ذکر ھذہ المسئلۃ فی حقوق اللہ یہ مسئلہ قضا بمثل غیر معقول کا حقوق اللہ میں تھا فالان نذکرھا فی حقوق العباد یتفرع علیہا فروعھا۔

فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم منافع ضائع شدہ کی ضمان مال متقوم سے نہیں ہوگی مثلاً کسی غاصب نے کسی سے غلام غصب کیا یا دابۃ غصب کیا اسے بلا استعمال اپنے پاس محبوس رکھا یا غلام سے خدمت لیتا رہا اور دابۃ پر سوار ہوتا رہا یا دار غصب کی اسے بلا سکونت رد کے رکھا یا خود سکونت پذیر رہا تو مغصوب منہ کے پاس ان اشیا کی واپسی ہوگی لیکن منافع جو تلف شدہ ہیں عند الاحناف ان کی ضمان بالمال نہیں کیونکہ بذات خود متقوم نہیں ہیں اذ لا تتقوم بلا احراز

یعنی جس شی کا احراز نہیں ہو سکتا وہ غیر متقوم ہوتی ہیں یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ۔ احراز کا معنی ہے ایک شی محفوظ کرنا اور ذخیرہ کرنا تاکہ بوقت ضرورت کام میں لائی جائے ولا احراز بلا بقاء جو شئی باقی نہیں رہ سکتی اس کا احراز نہیں ہو سکتا منافع تو اعراض ہیں ولا بقا للاعراض اور اعراض کے لئے بقا نہیں ہے اس لئے منافع کی ضمان نہیں ہوگی اور نص اس میں وارد نہیں ہے لہٰذا قیاس کے ساتھ اثبات ضمان نہیں ہو سکتا ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی ضمان بالمال ہوگی. ان کے نزدیک منافع متقوم ہیں تو ان کی جانب سے یہ اعتراض ہے جو مصنفؒ نے پیش فرمایا.

فان قیل فکیف یرد العقد علیہا یعنی اگر منافع متقوم نہیں ہیں تو پھر ان منافع پر عقد اجارہ کیسے وارد ہوتا ہے دابہ کا اجارہ پر لینا تاکہ اس پر سواری اختیار کرے گا سکونت کی خاطر دار اجارہ پر لینا یہ تمام عقود اجارہ صحیح ہیں پھر یہ منافع پر کیسے صحیح ہیں ۔ قلنا باقامۃ العین مقامہا جواب یہ کہ عین اشیاء کو قائم مقام منافع کے قرار دیدیا جاتا ہے جب متاجر نے دار پر قبضہ کرلیا یا دابہ پر تو بس یہی اشیاء جو قابل منافع ہیں یہ قائمقام منافع کے ہو جاتے ہیں فان قیل ھی فی العقد مال متقوم اس سوال میں اندر خود منافع کو بلا قائمقام اشیاء کے متقوم قرار دینے کی کوشش ہے خلاصہ سوال یہ کہ عقد میں خود منافع مال متقوم ہیں لتقومہا فی عقد النکاح عقد نکاح میں منافع متقوم ہوجاتے ہیں. اور شریعت میں عقد نکاح میں مال متقوم دینا ہوتا ہے لان ابتغاء البضع وھو النکاح لا یجوز الا بالمال المتقوم کما قال اللہ تعالیٰ ان تبتغوا باموالکم ویجوز ابتغاء البضع بمنفعۃ الاجارۃ اور ابتغاء بضع یعنی نکاح منفعت اجارہ کے عوض کرنا بھی صحیح ہے. مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ نکاح کرتا ہے اور حق المہر میں متعین کرتا ہے کہ میرا یہ عبد یا جاریہ سال بھر تیری خدمت کرے گی تو یہ منفعتِ اجارہ عقد نکاح میں مال متقوم ہو رہا ہے کیونکہ ابتغاء بضع تو بالمال تھا تو معلوم ہوا کہ منافع مالِ متقوم ہیں فتکون فی نفسہا تو فی حد ذاتہا بھی یہ متقوم ہوں گے کیونکہ جو شئی فی حد ذاتہا متقوم نہ ہو ورود عقد کے ساتھ وہ متقوم نہیں ہو سکتی ولان تقومہا لیس لاحتیاج العقد الیہ ھذا دلیل آخر علی قولہ فتکون فی نفسہا کذلک یعنی منافع کا فی حد ذاتہا متقوم ہونے پر یہ دوسری دلیل ہے خلاصہ یہ کا ان منافع کا تقوم اس بنا پر نہیں ہے کہ عقد ان کے تقوم کی طرف محتاج ہے اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلیل پیش کی لان العقد قد یصح بدونہ عقد کبھی بدون المال المتقوم صحیح ہوتا ہے کالخلع فان منافع البضع الخ کیونکہ منافع بضع کے جب عقد نکاح سے خارج ہوتے ہیں تو غیر متقوم ہوتے ہیں وان کانت متقومۃ اگرچہ متقوم تھے جس وقت داخل فی عقد النکاح ہو رہے تھے

لیکن طلاق کے وقت ان کی قیمت نہیں ہوتی نمع انہا باوجود اس بات کے کہ حالتہ خروج میں متقوم نہیں تھے لیکن پھر بھی ان کا مقابلہ بالمال عقد خلع میں صحیح ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ عقد ان کے تقوم کی طرف محتاج نہیں ہے۔ تتقومهافی العقد پس منافع کا تقوم ضرورۃ عقد کی بنا پر نہ ہوا تو اس کے باوجود عقد میں ان کا تقوم ثابت ہے تو یہ دلیل ہے کہ فی حد ذاتہا منافع متقوم ہیں۔ قلنا تتقومها یہ جواب ہے اس کا جو دلیل اول میں کہا تھا کہ جو شئی متقوم نہ ہو ورود عقد کے ساتھ متقوم نہیں ہو جاتی تو یہ جواب بصورت منع ہے۔ بل بصیرفی العقد متقوما بلکہ عقد میں ہی یہ متقوم ہو جاتے ہیں بالرضاء ای برضاء الطرفین بخلاف القیاس ان کا رضا کے ساتھ عقد میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے کیونکہ مال متقوم وہی ہو سکتا جس میں احراز ہو جب منافع میں احراز نہیں ہو سکتا عقلاً یہ مال متقوم نہیں ہو سکتا تو عقد میں ان کا برضاء فریقین متقوم ہونا خلاف قیاس ہے فلا یقاس علیہ ان پر آگے قیاس نہیں ہو سکتا۔ یشمل معنیین اس عبارۃ کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ غصب میں منافع کو متقوم قرار دینا اس کا قیاس اس پر نہیں ہو سکتا کہ عقد میں یہ متقوم ہیں کیونکہ عقد میں ان کا متقوم ہونا خلاف قیاس ہے غیر قیاسی امر پر قیاس نہیں ہو سکتا۔

والثانی انہ لایقاس الخ دوسرا معنی یہ ہے کہ غصب میں منافع کو مقابل مال قرار دینا اس کو قیاس نہیں کیا جا سکتا اس پر کے عقد میں منافع مقابل مال ہیں۔ دوسرا معنی خود ان کے دعوی کو رد کر رہا ہے دعوی ان کا یہ تھا کہ غصب میں منافع کا مقابل بالمال ہونا صحیح ہے کیونکہ یہ عقد میں مقابل مال ہوتے ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے ان کے تقوم فی الغصب کو قیاس کرنا علی التقوم فی العقد کو رد کر رہا ہے لھذا المعنی یعنی چونکہ تقوم فی العقد خلاف قیاس لہذا تقوم المنافع فی الغصب کو قیاس کرنا صحیح نہیں قیاس بالمعنی الاول کے بطلان پر یہ دلیل ہوئی وللفارق ایضا وھو الرضا یہ قیاس بالمعنی الثانی یعنی مقابلۃ المنافع بالمال فی الغصب کو قیاس کرنا علی مقابلۃ المنافع بالمال فی عقد الخلع کہ ان کے مابین رضامندی فارق ہے کہ خلع میں رضاء فریقین موجود ہے غصب میں ایسے نہیں ہے یہ دلیل ہے قیاس بالمعنی الثانی کے بطلان پر ولا یضمن الشاھد الخ ھذا تفریع یہ جو کہا کہ جس شئی کی مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضا بغیر نص من الشارع کے نہیں ہو سکتی یہ اسی پر تفریع ہے صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ دو شاہدوں نے قاضی کے سامنے شہادۃ دی کہ ولی مقتول نے قصاص معاف کر دیا ہے قاضی نے اس شہادۃ کی وجہ سے فیصلہ بالعفو صادر کر دیا پھر یہ

گواہ اپنی شہادۃ سے رجوع کر گئے کہا کہ ہم نے غلط اور جھوٹی شہادۃ دی تھی لم یضمنا تو ان پر کسی قسم کی ضمان عائد نہیں ہوگی کیونکہ استیفاء قصاص ایک معنی ہے جس کی کوئی مثل معقول نہیں ہے اور مال اس کی مثل صورۃً تو نہیں ہے کیونکہ استیفاء قصاص معنیً احیاء ہے کیونکہ اس کے ساتھ قاتل کا شر دفع ہوجاتا ہے ممکن تھا کہ عداوت کی بناپر اولیاء مقتول کے قتل کی وہ کوشش کرتا اور ابنائے مقتول کے درپے ہوتا اور اس بقاءِ خاندان میں گویا مقتول کی بھی ایک قسم کی حیوۃ ہے اور مال میں یہ معنی موجود نہیں ہے اس لئے یہ مال اس کی مثل معنوی بھی نہیں ہوسکتا۔

ولاغیر الولی اذاقتل القاتل اور اگر غیر ولی نے اس قاتل کو قتل کردیا ہے تو ولی مقتول کا جو حق تھا استیفاء قصاص کا وہ اس نے ضائع کردیا ہے تو اس کی بھی ضمان اس غیر ولی پر عائد نہیں کی جائیگی۔ لان الشہود الخ کیونکہ شہود اور قاتل القاتل نے ولی مقتول کی کوئی شئی ضائع نہیں کی بجز استیفاء قصاص کے اور استیفاءِ قصاص ایک معنی ہے جس کی مثل معقول نہیں ہے لہٰذا اس کی ضمان بالمال نہیں ہوسکتی۔ والقضاء الشبیہ بالاداء کالقیمۃ اذا امھر عبداً غیر عین یہ قضا شبیہ بالاداء کی مثال ہے صورۃ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نکاح کیا اور منکوحہ کو حق المہر ایک عبد دینا قرار دیا۔ اور عبد بھی غیر متعین تو اس میں وہ قیمت عبد ادا کرے تو یہ قضا شبیہ بالاداء ہے کیونکہ اس کا قضا ہونا تو ظاہر کیونکہ عبد نہیں دے رہا جو اصل تھا قیمت دے رہا ہے جو بدل ہے حقیقتاً یہ قضا ہے لکن لما کان الاصل الخ چونکہ اصل یعنی عبدِ غیر متعین مجہول من حیث الوصف ہے اگرچہ معلوم من حیث الجنس ہے کیونکہ رجل ہوگا اور بنی آدم لیکن ردی اور جید ہونے کی وصف مجہول ہے لہٰذا مجہول الوصف کی ادائیگی سے وہ عاجز ہے تو ثبت العجز عن اداء الاصل وھو تسلیم العبد تو اس صورت مین اس کی قیمت واجب ہوگی تو گویا کہ اب قیمت اصل ہے۔

لماکان الاصل الخ چونکہ حقیقتاً اصل تو عبد تھا اور معلوم من حیث الجنس تھا لہٰذا وہی اصل یعنی عبد اولاً اس کے ذمہ میں واجب ہوگا۔ لہٰذا زوج کو اختیار ہے کہ عبد وسط دیوے یا اس کی قیمت جو بھی ادا کرے گا عورت اس کے قبول کرنے پر مجبور ہے اسے کوئی اختیار نہیں ہے رد کرنے کا۔ وایضاً اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس صورت میں عبد وسط واجب ہوگا جو کہ اصل ہے لیکن اس کا وسط ہونا قیمت پر موقوف ہے جس کی قیمت اعلیٰ ہوگی وہ عبد اعلیٰ ہو گا۔ درمیانی قیمت والا وسط اور ادنیٰ قیمت والا ادنیٰ ہوگا اس لحاظ سے قیمت اصل بنتی ہے۔ کیونکہ تعیین عبد اسی قیمت پر موقوف ہے تو قیمت من وجہٍ اصل ہوئی۔ نقضاء ھا بس قضاءِ قیمۃ

شبیہ بالاداء ہوگی شبیہ بالاداء ہونے کی وجہ سے عورت مجبور علی الشبوا ہے۔

فصل لابد للماء مور من صفة الحسن ہذہ المسئلة مشکلة غایة الاشکال وطویلة الاذیال ما اجترأت علی تحریرہا وتقریرہا ولست مستطیعا لافہامہا وتفہیمہا فختمت ہذہ الحاشیة المسماة بالتعلیق الفسیح فی حل التوضیح والتلویح علی فصل حسن المأمور بہ واللہ تعالٰی اسأل ان یتقبلہا منی ہذہ البضاعة المزجاة ویجعلہا ذخیرة سعیدة لی فی العقبٰی وارجو من اللہ تعالٰی ان یغفر لی فی الدنیا یفلحنی فی الاخرٰی وصلی اللہ تعالٰی علی خیر خلقہ سیدنا محمد والہ وصحبہ اجمعین آمین وکان ذلک فی شہر ربیع الثانی سنة عشر بعد الالف واربعمائة۔

فون: ۲۲۶۴۷
مکتبہ الرشیدیہ سرکی روڈ
کوئٹہ